

Kamalaśīla の唯識思想と修道論

— 瑜伽行中観派⁽¹⁾の唯識説の観察と超越 —

森 山 清 徹

目 次

序

第一部 唯識思想

I. 三性・三無性説を巡る問題

II. 遍計されたものの無、依他起なものの有を巡る問題

III. 唯心を巡る問題

IV. 対論者が唯識派であることを示す若干の典拠

結 論

第二部 修道論

A. 諸哲学の観察と超越の次第と菩薩道の階位

I. 聞・思・修三慧及び「止」と「観」

II. 「観」と修習の階梯

III. 「観」と「信解行地」, 「止観双運」と見道初地

IV. 信解行地と見道初地——唯心, 無二知の超越と一切法無自性の直観

B. 修道論の体系化への典拠と考えられるもの

V. Kamalaśīla の *Bodhicittabhāvanā*

——彼の修道論と『大日経』住心品及び *Guhyasamājatantra*

略 号

- AAPV Haribhadre : *Abhisamayālaṃkāraḥ Prajñāpāramitāvyākhyā* ed. by U. Wogihara.
- BCB Kamalaśīla : *Bodhicittabhāvanā*, D. No. 3913 [Ki 16b³-19a⁵], C. Tanjur. Vol. 31 (ki), ff16b³-19a⁸.
- Bhk I Kamalaśīla : *Bhāvanākrama*, Minor Buddhist Texts part I & II, ed. by G. Tucci 1978. Rinsen Book Company, Kyoto. D. No. 3915 [22a¹-41b⁷]
- Bhk II The Tibetan Text of the Second *Bhāvanākrama*, ed. by Kiyotaka Goshima P. No. 5311. D. No. 3916 [Ki 42a¹-55b⁵]

(1) Yogācāra-Mādhyamika (瑜伽行中観派) とは、主には、Jñānagabha (c. 700-760), Śāntataṭṭita (c. 725-788), Kamalaśīla (c. 740-795), Haribhadra (c. 800) 四師間の師資相承による学系と、現在のところ筆著は考えている。それが、具体的に何を指すかを説明する一環として、本稿も表わされている。なお Jñānagrabha の師とされる Śrigupta も、その学系に含め得るかも知れない。彼には、*Tattvāvatāra-kārikā-vṛtti* がある。江島恵教『中観思想の展開』pp. 217-223, DAVID SEYFORTH RUEGG: THE LITERATURE OF THE MADHYAMAKA SCHOOL OF PHILOSOPHY IN INDIA. pp. 67-68.

- Bhk III Third *Bhāvanākrama*, Minor Buddhist Texts part III., Serie Orientale Roma, XLIII, Roma 1971.
- C The Co ne edition, USA, LASWR.
- D The sDe dge edition preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo.
- LAS *Laṅkāvatāra-sūtra*, ed. by Bunyu Nanjo.
- MAK Śāntarakṣita : *Madhyamakālaṃkāra-kārikā* P. No. 5258. Vol. 101. Sa 48b⁷-52b¹, D. No. 3884. Sa 53a¹-56b³.
- Māl Kamalaśīla : *Madhyamakāloka*, P. No. 5287. Vol. 101. Sa 143b²-275a⁵, D. No. 3887. Sa 133b⁴-244a⁷.
- MAP Kamalaśīla : *Madhyamakālaṃkāra-pañjikā*, P. No. 5287. Vol. 101. Sa 84b⁷-143b², D. No. 3887. Sa 84a¹-133b⁴.
- MAV Śāntarakṣita : *Madhyamakālaṃkāra-vṛtti*, P. No. 5285. Vol. 101. Sa 52b¹-84b⁷, D. No. 3885. Sa 56b⁴-84a¹.
- MDA Candrakīrti : *Madhyamakāvatāra*, published by Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, IX.
- MHVT Bhavya : *Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarkajvālā*, D. No. 3856. Dsa 40b⁷-329b⁴.
- MVṬ Sthiramati : *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, ed. by Susumu Yamaguchi, Suzuki Research Foundation, Tokyo, 1966.
- N The sNar than edition.
- P The Peking edition ; The Tibetan Tripiṭaka, ed. by Daisetz Suzuki, Tokyo-Kyoto 1954-1963.
- Part 2 Seitetsu Moriyama ; The Yogācāra-mādhyamika Refutation of the Position of the Satyākāra and Alikākāra-vādins of the Yogācāra School. Part 2 : A Translation of the Portions of Haribhadra's *Abhisamayālaṃkārarālokā Prajñā-pāramitāvyākhyā*. 坪井俊映博士頌寿記念『仏教文化論攷』pp 1-35.
- PMV Bhāvaviveka : *Prajñāpradīpa-mūlamadhyamikavṛtti*, D. No. 3853 Tsha 45b⁴-259b³.
- PrasP Candrakīrti : *Prasannapadā*, pub. par Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV.
- PSP Candrakīrti : *Pañcaskandha-prakaraṇa*, P. No. 5267. Vol. 99. D. No. 3866 Ya 239b¹-266b⁷.
- SDK Jñānagarbha : *Satyadvayavibhaṅga-kārikā* D. No. 3881 Sa 1b¹-3b³.
- SDNS IV Seitetsu Moriyama : An Annotated Translation of Kamalaśīla's *Sarvadharmāniḥsvabhāvasiddhi* Part IV. 『仏教大学研究紀要』通巻69号。(1985) pp 36-86.
- SDP Śāntarakṣita : *Satyadvayavibhaṅga-pañjikā*, D. No. 3883.
- SDV Jñānagarbha : *Satyadvayavibhaṅga-vṛtti*, D. No. 3882.

SNS *Samdhinirmocanasūtra*, éd. tib. Lamotte (1935).
 T Taishō
 TrśBh Sthiramati : *Trimśikābhāṣya*, éd. Lévi (1925).

序

聖教 (āgama) と論証 (yukti) によって⁽²⁾「一切法無自性」を証明しようとする Kamalaśīla の *Mādhyamakāloka* (Māl) には、とりわけ「聖教」を巡って、中観派の主張する意味での、一切法無自性、不生、不滅は、I. 三性・三無性説の意図 (abhiprāya) II. 遍計されたものの無、依他起なものの有 III. 唯心、を説く『解深密経』や『楞伽経』等の真理に反する、との論難とその応酬が展開されている。その対論者として Kamalaśīla は、唯識派を想定していると思われるが、⁽³⁾その対論の中に、Kamalaśīla の唯識説理解が看取されるので、彼にとって、唯識説とは何であるのか、またそれが、彼の哲学と修道論の構築に、どう係わっているのか、を吟味しようとする。

第一部では、先の I, II, III の論難に対して、Kamalaśīla が以下のように応酬する点を検証する。I. 一切法無自性、勝義不生こそ了義 (nītārtha) である。三性、三無性説と中観派の見解は矛盾しない。『解深密経』を了義経と承認するが、世尊の意図 (abhiprāya) は文字通りではなく、本意は「一切法無自性」にある。II. 「遍計されたものの無」を、増益 (samāropa) を否定するため、「依他起なものの有」を、世俗の生起を損滅 (apavāda) しないためと解釈する。III. 「唯心」は、勝義であると理解せず、順次に、勝義の学説 (一切法無自性) の大海に摂するために説かれるに過ぎない、と理解せよ、との見解を表明する。Kamalaśīla は、このように唯識説を、世俗として承認し、勝義である「一切法無自性」の直観へと向上する修習 (bhāvanā) の過程に位置付ける。

第二部では、以下の点を検証する。

Bhāvanākrama によれば、Kamalaśīla は、順次、次の観察と超越を体系化している。(1)人無我 (2)法無我 (3)唯心 (4)所取能取の形象を離れた無二知 (advayañāna) (5)一切法無自性の直観 (6)無功用 (anābhoga) による無二知の無我の直観、の段階を設定し、そして(1)~(4)を観 (vipaśyanā) の修習の階梯としての「信解行地」の四種の順決択分位、(1)緩 (2)頂 (3)忍 (4)世第一法位に、(5)を止観双運 (śamathavipaśyanāyuganaddhavāhin) の道、見道初地に、(6)を修道に配するのである。このように Kamalaśīla は、唯識説を、つまり唯心の理解とさらにはその超越としての無二知の理解を、一切法無自性の直観に到る、直前の極めて重要な段階に配当している。この(1)人無我の観察より(5)一切法無自性の直観に到る五段階の観察と超越の図式

(2) 修道論の聞思修三慧というフレームワークからいえば、āgama と yukti による真実の観察としての、事物の本性——勝義不生、を批判的に吟味考察することは思慧に相当する。また、Māl のみならず、同じく Kamalaśīla の SDNS, Śāntarākṣita の MAK, MAV も āgama と yukti によって、「一切法無自性」の証明が遂行される。cf. 第二部、注(202)及ば図Ⅲ。

(3) 第一部Ⅳで吟味する。

は、また同じく彼の著述である *Bodhicittabhāvanā* によって確証される。

第一部 唯 識 思 想

I. 三性・三無性を巡る問題

中観派の主張する「一切法無自性」「勝義不生」ということが真実であるならば、何故、世尊は、三性・三無性を説かれたのか、という反論を切り札として、唯識派は、Kamalaśīla に迫っている。なぜなら、唯識派にとっては、「一切法 (sarvadharma) は、遍計されたもの、依他起なもの、完成されたもの、を本性とする⁽⁴⁾」から、一切法を、無自性、不生と解する中観派との間には、有と無を巡っての見解の相違が紛糾した。この論議の応酬の中に、Kamalaśīla の三性・三無性の理解を探究する。それは、Māl に詳述されているが、その要綱が、同じく彼の *Sarvadharmāṇiḥsvabhāvasiddhi* [SDNS] の中に検出されるので、まず SDNS により検証する。

^(6a...)
[唯識派の反論]

^(6a...)
この全ての【諸經典における無自性の説示】は、遍計所執性 (parikalpitasvabhāva) を意図して (saṃdhāya) 説かれている。すなわち『經典』に、遍計所執性を意図して、一切法は無自性である、と説かれているように。^{...6a)}

[Kamalaśīla の答論]

このことが、真実 (satya) であるなら、かえって、この遍計所執性とは、何であるのかを語る必要がある。

[反論]

【遍計所執性は】 確実な認識 (pramāṇa) によって、拒斥されるものであっても、凡夫達によって、真実なものとして理解されている。

[答論]

そうであれば、幻のように、吟味しない間だけ素晴らしいもの (avicāraikaramya), すなわち、あらゆる縁起的な存在 [=依他起性] に対して、凡夫達が、勝義として、生起等を増益 (samāropa) しているものこそ、プラマナーによって拒斥されるから、遍計を自体とするものである。先に、どうして【そう】述べないのか。さもなければ【依他起を本性とするものが、遍計を自体としないなら】 外界の対象 (bāhyārtha) も、遍計所執性という点では、空であるから、勝義として存在すると、何故、理解されないのか。

[反論]

(4) TrsBh, p. 418⁸⁻⁹

sarvadharmāḥ parikalpītaparatantraḥ pariniṣpannātmakāḥ /

(5) Māl, [P144a¹⁻⁵, D134a²⁻⁵] [P155a^{4-167a}, D143b^{3-154a}]

(6) SDNS IV, Tibetan Text pp. 75¹⁴⁻⁷⁷¹², English Translation pp. 46¹³⁻⁵²⁵. 出典及び Māl との対応関係については、その脚注(111)～(121)参照。

(6a) cf. Māl, P156a²⁻³, D144a⁷.

それ（外界の対象）は、プラマーナによって拒斥されるから、勝義として、存在するものであるとは、理解しない。

【答論】

もし、そうなら、【識の】生起などもプラマーナによって拒斥されるから、そのように【勝義としての存在と】理解すべきではない。

【反論】

【識の】生起等は、世間一般に認められているから、プラマーナによって拒斥されない。

【答論】

それは不合理である。【汝の主張に従うなら】【識の生起等は】勝義としてではないが、世俗として、一般に認められるから、以前に吟味したのと同じである。世尊は『楞伽經』でも、^(6b)「諸事物が生起するのは、世俗としてであり、勝義としては、無自性である。無自性に対する迷乱が、正世俗である」^{...6b)}と説かれている。さもないと、外界の対象も、世間一般によく知られているプラマーナによって拒斥されないであろう。そうであれば、プラマーナによって通念として承認されていることだけが、道理に適ったことであるが、他は、そうではない。従って、世尊は『解深密經』などに「私は、三性、三無性を意図して (saṃdhāya), ^(6c)一切法無自性を述べる」^{...6c)}とあることとも【中観派の見解は】矛盾しない。この【我々中観派】にとっても、三性を確定することは、矛盾をもつものではないから。というのは、吟味されずに承認されていること、すなわち諸事物が、縁起 (pratītyasamutpāda) を本性としていことが、依他起性 (paratantrasvabhāva) である。【世俗として、幻 (māyā) などのように、縁 (pratītya) によって生起する点で、無自性であるから、生無自性 (utpattiniḥsvabhāvatā) である。その【依他起性】について、勝義として、生起などの本性を増益 (samāropa) したものが、遍計所執性 (parikalpitasvabhāva) である。それも、プラマーナによって吟味されるままに、自性は成立しないから、相無自性 (lakṣaṇaniḥsvabhāvatā) である。依他起なものに関して、前述したように、遍計所執性という点で、空であることが、円成実性 (pariṇiṣpannasvabhāva) である。それは、プラマーナによって、完全に証明されたものとして、常に成立するから。それも、あらゆるものを遍充する故、一般的な特徴 (sāmānyalakṣaṇa) としてのものであるから、勝義無自性 (paramārthaniḥsvabhāva) である。従って、この【我々中観派】にとっても、すべての【三性、三無性の教説】は矛盾するものではない。生と滅などに執着する所化の有情 (vineya) が、断滅論を捨て去るよう配慮して、世尊は、『解深密經』などに、識 (vijñāna) ^{...6)}などは、有であると説かれている、そのことも勝義としてではないと理解すべきである。

以上紹介した、三性・三無性を巡る論議は、*Madhyamakāloka* では、対論者が、次のよう

(6b) LAS, X-429

bhāvā vidyanti saṃvṛtyā paramārthe na bhāvakāḥ/niḥsvabhāveṣu yā bhrāntis tat satyaṃ saṃvṛtir bhavet//

(6c) SNS, p. 67.3., T. XVi. No. 676. p. 694 a ¹³⁻¹⁴ 我依三種無自性性密意。説言一切諸法無自性。

な中観派の「一切法無自性」に対する問題提起に応答するスタイルを以て展開している。

対論者は「一切法無自性」はまず聖教 (āgama) によって証明され得ないことの理由として、⁽⁷⁾ 聖教の言葉を承認しない者と、承認する者とのうち、後者に対してさえも、「疑わしくなく、一切法の無自性を理解する、そのような言葉は、全く示し得ない。ある經典に《一切法は無自性、不生、本来寂靜 (ādīśānta), 自性般涅槃 (prakṛtiparinirvṛta) である》云々と説かれていることも、まさしく未了義 (neyārtha) であると理解しなければならない。世尊の教えは種々の意図 (abhiprāya) から起こっているからである。」^(7a) という理由で、「一切法無自性」に対する正当な典拠を求めることは出来ないと追及する。そして、世尊は『解深密經』に三性、三無性を意図して (saṃdhāya) 一切法無自性を説かれた、との典拠を示し、世尊の意図 (abhiprāya) を理解すべき旨を表明している。⁽⁸⁾ この反論に応答したものが上述の Kamalaśīla の弁明である。特に世尊が『解深密經』などに「三性、三無性を意図して一切法無自性を説かれた」ことと中観派の見解とは矛盾するものではないと述べるところは Kamalaśīla の答論の中心である。上述の SDNS の文では、その理由を詳述してはいなかったが、Māl では、この点を明瞭に示している。

一切法無自性、不生は未了義 (neyārtha) であるとの対論者の追及に「不生こそが、了義 (nītārtha) であり、勝義である」⁽⁹⁾ と、Kamalaśīla は自己の見解を表明した後、

⁽¹⁰⁾ 世俗の自性に対してさえも、損減 (apavāda) する人々や、正しくない論書を聴聞することなどに執着する故、知が顛倒している人々、また、世俗において存在していない虚偽 (alika) にはかならないものに対してさえも、恒常などの事柄を増益 (samāropa) して、顕現しているままの色なども、真実なものであると承認するであろう人々、そういった人々は、増益と損減の両極端に陥る知を以て、勝義の学説の両極端を離れた、非常に深い大海に入らないから、そのために、世尊は、不生などの教説すなわち、勝義に導き入れるもの (vaśīkaraṇa) のみを説いて、三無性の意図 (abhiprāya) を示すことによって、両極端を離れた中道を説示するために、まさしく了義 (nītārtha) である經典 (grantha) を著わされたのである。中観派 (mādhyamika) も、三性の設定を認めないことはない。さもなければ、知覚経験など^{...10)} と対立するものを、どうして捨て去られようか。

Kamalaśīla によれば、増益と損減の両極端に陥っている人々は、勝義の学説つまり、一切法無自性、不生の真理に入り得ないから、世尊は、不生などの教説を示して、三性・三無性を意図して、中道を説くために『解深密經』を了義經として著述した、と解説していた。

Kamalaśīla の立場及び三性・三無性説に対する見解を整理すると、

- 1) 一切法無自性、不生こそが、了義であり、勝義である。

(7) Māl, P143b⁷-144a³, D133b⁸-134a³.

(7a) SNS, p66²⁴⁻²⁶『解深密經』大正16, 693 c. 一切諸法皆無自性無生無滅本来寂靜自性涅槃 cf 注(46a)

(8) Māl では注(10)参照。

(9) Māl, P162a⁷⁻⁸, D149b⁶

(10) 同, P162b¹⁻⁶, D149b⁷-150a⁴

- 2) 三性・三無性を意図して、一切法無自性を説く『解深密経』を了義^(10a)経と承認する。
- 3) 中観派も、三性・三無性の確定を妥当なものとする。
- 4) 三性・三無性説を『解深密経』からの引用のみならず、自ら、中観派の立場と相違しないものとして解説すること。

以上の四点より、Kamalaśīla が、世俗として、肯定的に、三性・三無性説を評価していることが知られたと思われる。三性・三無性説自体を論破しようとする姿勢は、上に紹介した SDNS, Māl の記述からは、無自性の教証 (āgama) による証明の部分であるとはいえ、看取できないと思われる。

他方、同じく中観派であっても、Bhāvaviveka は、次項でも述べるところであるが、世俗として、「遍計所執性の無」を批判し、世俗有を主張する。また「生無自性」を勝義不生の観点から論破し、「依他起性の有」に関しても批判を加えている^(10b)。この点は、Kamalaśīla と相違する。また Candrakīrti は、*Madhyamakāvatāra* で、「色に執着する人々に対して、色を斥ける」という意図 (abhiprāya) を有した『楞伽経』の唯心説は、未了義 (neyārtha)⁽¹¹⁾ であるとし、『楞伽経』のみならず、『解深密経』の三性説も未了義⁽¹²⁾ であると位置付けている。さらに『楞伽経』の偈「遍計されたものの無」「依他起なもの有」の意味についても未了義と判定している⁽¹²⁾。Candrakīrti についても、上述の Kamalaśīla の三性・三無性の理解とは相違することが知られる。

この三性・三無性を巡る論議の中で、Kamalaśīla について、もう一点注目すべき事柄は、『解深密経』を典拠として「一切法無自性」の不成立を追及してくる唯識派に対して Kamalaśīla 自身が、『解深密経』を典拠として自説——一切法無自性、勝義不生——の正当性を証明する点である。このことは、彼が『解深密経』を了義 (nītārtha) と見做していた傍証にもなる。すなわち、

^{(13...}
この【相】無自性も、実際には、同じ依他起性において確立される。その【依他起性】それ自体に、その【遍計された】相のものとして、概念的に結びつくもの (upalakṣaṇa) だからである。それ故に、一切法は無常などと確立されたままの勝義的な相 (lakṣaṇa) という点で空であるから、不生である。それ故に、不滅である。それ故に、本来寂靜である。それ故に、自性般涅槃である。すなわち、その同じ『解深密経』に「自相という点で無であるものは、不生である。不生であるものは不滅である。不滅であるものは本来寂靜である。本来寂靜であるものは自性般涅槃^(13a)である」と説かれている。また、従って「私は、相無自性を意図

(10a) Kamalaśīla の理解によれば「了義経とは、勝義の成立を説くものであり、未了義経とは、世俗の成立を説くもの」である。(Māl, P161b7-8, D149a7)

(10b) 注(21)~(24)参照。安井広済『中観思想の研究』pp. 334-336.

(11) MDA, p. 194¹⁹⁻²⁰, K94.

(12) MDA, pp. 195¹⁵-196²

(13) Māl, P163b⁸-164a⁵, D151a³⁻⁶

(13a) SNS, p. 69²⁷⁻³¹

して、一切法不生を述べた^(13b)」と説かれていることも、字面どおりの意味 (yathārutārtha) として思惟 (saṃkalpa) することを排除するのである。^{…13)}……

^{(14…}それ故、[三性・三無性の] 意図 (abhiprāya) が、『解深密經』に] 述べられても、まさしく了義 (nītārtha) であることに矛盾しない。まさしくそれ故に、不生などの教説が了義に外ならないと証明するために、また、知覚経験などの矛盾を斥けるために、字面どおり (yathāruta) に理解することを斥けるために、その同じ『解深密經』に、「^(14a)パラマールトハサムドガタよ、さらに、私は、法無我によって説示される勝義無自性をも、意図して (abhipretya) 一切法不生 (anuppanna) と一切法不滅 (aniruddha) 本来寂靜 (ādiśānta) 自性般涅槃 (prakṛtiparinirvṛta) と説く^{…14)}」と述べられている。

つまり Kamalaśīla の狙いは、唯識派が、字義通り (yathāruta)、世尊の意図 (abhiprāya) は三性・三無性を説くことにありと解釈するに対し「一切法無自性、不生、不滅」こそ、その本来の意図であることをいわんとするところにある。これは Kamalaśīla が『解深密經』を了義と解する背景として、唯識派とは異なった、世尊の“意図 (abhiprāya)”を読み取っていたことを示している。

II. 遍計されたものの無、依他起なものの有を巡る問題

次の『楞伽經』の偈の解釈を巡って、唯識派と Kamalaśīla との対論が展開される。これを通じ Kamalaśīla 及び他の中観派の諸論師の三性説の理解を検討する。

^{(15…}
[唯識派の反論]

『楞伽經』に[1]「^{(15a…}遍計された (kalpita) 事物は、無であり、依他起 (paratantra) なものは、有である。増益と損減との極端を分別する人々は滅びる^{…15a)}」と説かれていることをどう理解したらいいのか。

[Kamalaśīla の答論]

この場合も、上述した遍計所執性 (parikalpitasvabhāva) を、真実として増益するその増益 (samāropa) を否定するために、「遍計された事物は、無である」と説かれている。上述の世俗の依他起性 (paratantrasvabhāva) のものまでも否定する。それ故に「依他起は、有である」と説かれている。上述の【増益と損減との】両極端を分別する人は、中道に悟入しない。絶壁の住居に住するが故に、虚偽 (kūṭa) に等しいから、「増益と損減との極端を分別する人は滅びる」と説かれる。

(13b) 同, p. 69²³⁻²⁶

(14) Māl, P164b³⁻⁷ D151b⁴⁻⁷

(14a) SNS, p. 70⁵⁻⁸

(15) Māl, P166a^{5-167a⁷}, D153a^{2-154a²}

(15a) LAS, II, 191=X. 305

nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantraś ca vidyate / samāropāpavādaṁ hi vikalpanto vinaśyati // 191 // Candrakīrti の Pañcaskandha-prakaraṇa (PSP), P288b²⁻³, D251b²⁻³ にも引用される。

それ故に〔2〕「あらゆるものは、遍計された自性という点で、不生である。依他起なものに依存して、人々の分別が生起する」^(15b)と述べられることも、明らかである。^(15c)このことによって、上述の増益と損減の極端は否定される。というのは、勝義として、依他起のもの (paratantra) は、遍計されたもの (kalpita) のように、不生 (anutpāda) である。だから、「遍計された自性という点で不生である」。このことによって、増益の極端は否定される。依他起なものは、世俗として、生起するものであるから、また、それ (依他起なもの) に依存して、創作 (nirmāṇa) によって形成されたもののように、別の分別が生じるから、従って、「依他起なものに依存して、人々の分別が生起する」と言われる。このことによって、損減の極端は否定される。世俗の生起を損減しない故に。それ故に、あちこちに、依他起性は、有であると説かれ、諸事物は生起するなどと説かれているもの全ては、凡夫達が、恐れの本根を捨て去るために、世俗的自性と生起とに関して、止まられて、配慮されて説かれたものと理解しなければならないが【それは】勝義として【説かれたの】ではない。それは、その同じ経典の中で否定されるから。次のように『楞伽經』に、^(15d)「知恵によって精査するならば、依他起なものはなく、遍計されたものもない。円成なものも、存在するのではない。知恵によって、^(15e)どうして、分別されようか」「自性もなく、表象もなく、事物もなく、アーラヤ識もない。これらは、愚かで、死骸の如き悪き論理家達によって分別されたものである」と説かれている。^(15f)『正法集經』にも、「善男子よ、世間に住するものは、生と滅に執着するから、彼に対して、大悲を具えた如来は、世間の人々の恐れの本根を断じるために、世俗によって生ずる、滅すると説かれるが、善男子よ、この世に於て、いかなるものも、生起することはない」と説かれている。^(15g)〔3〕『般若經』にも、「尊者シャーリプトラよ、こういうわけで、色は自性という点で空である。自性という点で、空であるものには、生もなく、滅もない。生も滅もないものは、別な

(15b) 同, X. 150

parikalpitaṃ svabhāvena sarvadharmā ajānakāḥ / paratantraṃ samāśritya vikalpo bhramate nṛnām //

(15c) gsal ba と読む。

(15d) LAS, II. 198=X. 374

buddhā vivocyamānaṃ tu na tantraṃ nāpi kalpitam / niṣpaṇo nāsti vai bhāvaḥ kathaṃ buddhā vikalpyate // 198 //

(15e) 同, III. 48=X. 91

na svabhāvo na vijñaptir na vastu ca ālayaḥ / bālair vikalpitā hy ete śvabhūtaih kutārkikaih //

(15f) *Dharmasamgiti-sūtra*, P. Vol. 36. No 904, 46b²⁻³. 大正 XVII p. 627a¹⁷⁻²⁰.

善男子。為愚癡凡夫著生滅法故。諸仏如来。以大慈悲為護驚怖。隨順世諦作如是說諸法生滅。而一切諸法不生不滅。cf. SDNS IV. pp. 52-53 Note(122).

(15g) *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* ed, by Dutt p. 253¹⁸⁻²⁰

tathā hy āyusman śāriputra rūpaṃ prakṛtiśūnyam / yac ca prakṛtiśūnyam na tasyotpādo na vyayaḥ / yasya ca notpādo na vyayo na tasyānyathātvaṃ prajñāyate / ve vijñānaṃ prakṛtiśūnyam

ものに変化するものとして知られない。受から識にいたるまでもその如し^{…15g)}と詳述されている。ここで、遍計所執性こそが自性であるということは不合理である。それは、根拠なくして、自性から逸脱したものになるから、また、そのように、〔遍計された性質のものである〕言葉の対象 (śabdārtha) はあり得ないからである。かりに、勝義として、不生である「色」などについて、凡夫たちが、生起などの本性を自性として遍計しているものが、彼らによって、その自性とし遍計されているのだから、自性という言葉として述べられるなら、そのとき、望ましい〔自性の〕意味と矛盾しないから誤りはない^{…15)}。

中観派の主張する「一切法無自性」は「經典」に説かれていることと矛盾すると反論者——この場合、唯識派である——が問題を提起する中、いままた、〔1〕と〔2〕の『楞伽經』の偈を挙げ反論の典拠としている⁽¹⁶⁾。唯識派の、その二偈に対する見解は以下のものである。

このことから「依他起性、すなわち、縁起しているもの (pratītyasamutpāda) は、勝義として存在するが、それ (依他起性) に関して、遍計所執性という点では不生 (anutpāda) などと説かれている」と述べられよう^{…17)}。

このように反論者である唯識派が、依他起性を、勝義として存在するものと解釈するに対し、Kamalaśīla は、世俗として生起するものとし、勝義としては、遍計されたもののよう、不生であるとの理解を示す。そして偈の「依他起は有である」を、世俗の生起を損減しないため、「遍計されたものは無」を、真実として有を増益することの否定のため、と解説していた。この理解の仕方は、むしろ唯識派自身が示すところである。「依他起性の有」を唯識派は勝義として解し、一方、Kamalaśīla は、世俗として位置付ける。この点に両者の見解の相違を見出し得るが、「遍計所執性」についての理解に相違は無いように思われる。

他方、Jñānagarbha, Śāntarakṣita についてはどうであろうか。

Jñānagarbha は SDK, 30

「従って、このことについて、そのような、まさしく遍計されたものを否定することは道理に適っている。遍計されていないもの〔依他起なもの〕を拒斥することは、私にとって障害となるだけである」^(18…)

を自注する中で、先の〔1〕、〔2〕の『楞伽經』の二偈及び〔3〕の『般若經』からの典拠を挙げ「遍計所執性の無、依他起性の有」について、遍計されたものを拒斥すること、依他起なもの世俗有を表明している^{…18)}。また Śāntarakṣita は、その *Pañjikā* (SDP) で、^(19…)「遍計されたものが有であると言うなら、増益 (samāropa) の極端に墮する。顕現するままのもの (依他起な

(16) Māl, P156⁵⁻⁶, D145a¹⁻².

(17) 同, P156b⁶⁻⁷, D145a²⁻³.

(17a) 例えば、Sthiramati は『中辺分別論』Tīkā で「その場合、虚妄分別 (= 依他起性) に、〔所取能取の〕二が存在しないとの見解から、増益は存在せず、虚妄分別と空性は存在するとの見解から損減はない」と表明している。MVT, p145¹⁷.

(18) SDV, 12b²⁻⁷.

(19) SDP, D46a¹⁻³.

(19a) もの) も無であると言うなら、損減 (apavāda) の極端に墮する」^{...19)} と Kamalaśīla と同様な理解を示している。このように[1]の『楞伽經』の偈に対する理解及び[2]同經の偈、[3]『般若經』の引用についても Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśīla の間には、一致点が見られ師資相承の痕跡を辿ることが出来る。

一方、Bhāvaviveka や Candrakīrti は「遍計されたものの無、依他起なものの有」をどう解釈するであろうか。

Bhāvaviveka が唯識派の見解を論破することは、周知されているところであるが、⁽²⁰⁾ Kamalaśīla をはじめとする瑜伽行中観派との唯識説理解に関して対比される要綱を挙げ、中観派内にあっても、三性説、唯心を巡って唯識説の理解に相違のあったことを指摘したい。

Bhāvaviveka は *Prajñāpradīpa-mūlamadhyamika-vṛtti* (PMV) 第二十五章に於て「遍計所執性の無」を巡って唯識派と以下のような論議を展開している。

^{(21)...}
[唯識派の主張]

色という、意言 (manojalpa) と名言 (abhilāpa) の遍計所執性であるものは、無である。

[Bhāvaviveka の見解]

[その主張には] 事物に関して損減がある。意言と名言について損減するから。

[唯識派の主張]

[意言あるいは名言の] 何れかによって (anyatama) 遍計されたその二なる対象は、無である。例えば、縄の上に、蛇を [遍計する] ように。

[Bhāvaviveka の見解]

遍計されたものは、無ではない。その場合、形状 (ākāra) が以ているから、迷乱した知によって遍計された対象 (縄に関して、誤認された蛇) は、無ではあるに違いないが、

[唯識派の主張]

世俗として、とぐろを巻く蛇について蛇は無である。

[Bhāvaviveka の見解]

[その主張は] 世間の常識 (prasiddha) が、拒斥するであらう。^{...21)}

また、「依他起性の有」については

^{(22)...}
[唯識派の主張]

依他起性は、世俗の眞実 (vyavahārasatya) に属する。

[Bhāvaviveka の見解]

それは、[我々にとっても] 考えどおりのことであって [わざわざ] それを説明することは無

(19a) 同, D46a⁵⁻⁶.

(20) 山口益『仏教における無と有の対論』殊に「瑜伽行派の三性説に対する論難」p. 461 以下、安井広済『中観思想の研究』「中観思想と瑜伽唯識思想との対決」p. 223 以下及び「翻訳」p. 306 以下

(21) PMV, D242a^{7-b²}.

(22) 同, D243a¹⁻².

意味である。

[唯識派の主張]

〔依他起性は〕勝義に〔属する〕。

[Bhāvaviveka の見解]

〔それは〕縁起ではない〔ことになる〕。不生の章で述べた方法で、生起は否定されるから。^{...22)}

さらに、Kamalaśīla 及び Jñānagarbha, Śāntakṣita が解説していたのと同じ〔2〕『楞伽經』の偈を挙げ、以下の理解を示している。

^{(23)...}〔楞伽〕經の意味は、依他起なものに、名称 (nāman) は存在しないから〔遍計されたものは無である〕また、依他起なものも、世俗として、幻と夢の如き本体のものとしての有、すなわち、照らし出すもの (prakāśana) である。^{...23)}

このように Bhāvaviveka は、遍計所執性について、無なる場合（繩を蛇と誤認する場合）と、世俗的に有なる場合（蛇に於ける蛇の認識）とを考えている。⁽²⁴⁾「依他起性の有」に関しては、それが、世俗として述べられるのなら、中観派の見解と異ならず言明されるまでもなく、勝義として、主張されるのなら、縁起不生の道理に反すると批判する。この Bhāvaviveka の理解は、上述した Kamalaśīla や Jñānagarbha, Śāntarakṣita の見解とは以下の点に於て異なるものである。

Kamalaśīla をはじめとする瑜伽行中観派の諸論師は、世俗としてではあるが、それぞれ、増益と損減の滅に有効なものとして、唯識派の見解の基本線に沿う理解を示していた。一方、Bhāvaviveka は先述の如く、二諦説の観点から、世俗に於ては、有と無、二様の存在の仕方を示し、唯識派の述べる「遍計所執性の無」を批判していた。「依他起性の有」に関しては、勝義としては、縁起不生に矛盾するし、世俗としては、言明に値しないと、何れにしても首肯し得ないとの見解を表明していた。

他方、Candrakīrti は、この問題に関して、Kamalaśīla のような理解の仕方を示すのではなく、むしろ、Bhāvaviveka のように、唯識派の見解を首肯しない。

彼は ⁽²⁵⁾Prasannapadā XV 章に於て、唯識派の主張——遍計所執性の無によって、常住論に陥ることはなく、依他起性の有によって、雑染と清浄の根拠が示され、断滅論に陥ることもない——に対して、

^{(26)...}遍計されたものが、存在していないから、また、依他起なものが存在しているから、まさしく、有と無の二つの見解が生起しているから、どうして、両極端が捨て去られようか。……そのように、中観派の見解だけが、有と無の両見解に陥らないものである。唯識派の見解 ^{...26)}(vijñānavādirśana) などの場合は、そうではない、と知らなければならない。

(23) 同, D243b⁵⁻⁶.

(24) 安井広済, 前掲書, p. 243¹⁴ 以下, p. 245¹⁶⁻¹⁸.

(25) PrasP, pp. 274⁷-275², MDA については注(12), 以上の説は PSP にも見出される。注(15a).

(26) PrasP, p. 275²⁻⁵.

以上のように、中観派内にあっても、Kamalaśīla 及び Jñānagarbha, Śāntarakṣita の三者と Bhāvaviveka, Candrakīrti とは、唯識派の言明する「遍計所執性の無」「依他起性の有」についての理解に相違のあることが知られたと思われる。

III. 唯心を巡る問題

Kamalaśīla は、後に詳述するが、prajñā (慧) による修習のうち、特に「観」(vipaśyanā) の修習として、信解行地を当て、(1)煖——人無我 (2)頂——法無我 (3)忍——唯心 (4)世第一法——所取・能取の形象を離れた無二知、そして(5)「止観双運の道」(śamathavipaśyanāyugan-addhavāhin) として見道初地——一切法無自性、を悟って行く過程に於て、pudgala (人) と dharma (法) の観察を推し進めて行く。それは、観察と超越の過程であり、(1)人無私の理解から(2)法無私の理解へ、さらに(3)唯心の理解へと段階的に向上して行くものである。したがって、彼の示す(3)忍——唯心の観察と超越の段階にあつては「すべてのものは、唯心である。なおかつ、外界の対象は、存在しない。(cittamātram evaitat sarvaṁ na punar bāhyo'rtho vidyate)⁽²⁷⁾」と了解する。したがって、彼の「唯心の理解」とは、外界の対象の非存在を理解することである。また、「一時に、一切法無自性を理解することの出来ない人は、唯心に依って、順次に、外界の対象は無自性であると知るのである」と述べる点も合わせて、彼は、修習の階梯の上に、(1)人無我 (2)法無我さらに (3)唯心 (4)無二知 (5)一切法無自性の観察を位置付けていることが知られる。

一方、Candrakīrti も、prajñā (慧) による法の吟味観察 (pravicaya) を述べるに、人無我、法無私の考察を論じている。彼の場合は、人 (pudgala) は、「家の如く自性としては空であるが、縁起としては無ではない」との理解に立ち、「世俗のみ (saṁvṛti-mātra) として存在する⁽²⁹⁾」とするし、法 (dharma) については、有色 (rūpin) に大種と大種所造、無色 (arūpin) に有為と無為のあることを述べ、それらが、ただ仮説のみ (prajñaptimātra) として存在することを述べている。また「唯心」の理解についても、彼の場合は、外界の否定ではなく、行為者 (kartṛ) の否定の意味に解するものである⁽³¹⁾。また、世俗においては、原子の実在性を否定するものではなく、「識」が世俗的なものであると同様、原子も世俗的な存在として承認する⁽³²⁾というものである。Kamalaśīla が(1)人無我→(2)法無我→(3)唯心(外界の非存在)と段階的に

(27) BhkI, p. 520²²⁻²³.

(28) 後出の Māl の翻訳部分 [A], 本文 p. 15.

(29) PSP, P284b⁴-285a¹, D248b²⁻⁵. 山口益, 「月称造五蘊論における慧の心所の解釈」『山口益仏教学文集下』p. 449. 瓜生津隆真「中観仏教におけるボサツ道の展開——チャンドラキールティの中観学説の一視点——(鈴木学術財団, 研究年報, 1964, 所収) p. 76 注65 左 1113-18

(30) PSP, P286a³-b⁸, D249b³-250a⁶. 山口益, 前掲書 pp. 451-452. 瓜生津隆真, 同 p. 76 注65 左 126-右 14.

(31) MDA, chVI, K 87~90. cf Part II, p. 5.

(32) Candrakīrti : *Bodhisattva-yogācāra-catuḥśatakaṭīkā* D, Vol. 18, 154b⁴⁻⁶. 山口益, 前掲書 pp. 384¹⁸-385¹.

法の観察の向上を示していたのとは違い、Candrakīrti の場合は、世俗としては「識」と「外界」の並存を許すものである。Kamalaśīla についても(3)唯心の理解の段階は、世俗の段階でのことである。なぜなら、さらに進んだ(4)所取・能取の形象を離れた無二知が顕われる段階が「世第一法」に配当されているからである。

Candrakīrti は、世俗としては「識」と「外界」の並存を許す、と述べたが、このことは、彼の唯識説の取り扱いの仕方からも知られる。彼は「識」などの説 (vijñānādivāda) は、未了義 (neyārtha) として説かれたものと位置付け、その意味では、正量部 (sāṃitiya) のブドガラ説 (pudgalavāda) のようなものである。⁽³³⁾ とする。したがって、彼は唯識説を、Kamalaśīla のように「一切法無自性」を理解するための格別なものとして扱うことなく、ブドガラ説と同様に、勝義を観察すること (paramārthadarśana) の方便 (upāya) と見ていたようである。⁽³⁴⁾ ただ「心」が主なるもの (prabhu, gtso bo), とは述べるが Kamalaśīla のように修習の上に重要な位置を与えるものではない。この唯識説の取り扱いを巡っては、Candrakīrti の場合と、ほぼ同様なことが、Bhāvaviveka についても言い得る。Bhāvaviveka は、壺などの集積した (saṃcita) 原子は、知識の形象の原因として、認め、「唯心」についても「外界の対象の否定のためではなく、作者 (kartṛ) と受者 (bhokṛ) の否定のためである」⁽³⁵⁾ とする。⁽³⁶⁾ さらに、彼は、外界の対象の無我を修習し、順次に、識の無我を観察する修習の次第を良しとはせず、一時に、識と対象の無我を修習することについて羨んではならないと述べる。⁽³⁷⁾ これは、唯識派の見解と相違することは無論、Kamalaśīla が (1)人無我 (2)法無我 (3)唯心 (4)無二知 (5)一切法無我 (6)無功用 (anābhoga) による無二知の無我の直観、という修習の過程の上に「唯心」の観察と超越を位置付けるのとも異なる。このように、中観派内にあっても「唯心」説の取り扱いを巡って理解が異なる。したがって「一切法無自性」を修習する上での「唯心」説の位置付けも相違する。

以下、Māl. に見出される Kamalaśīla の「唯心」理解を検討する。

唯識派は『楞伽經』『華嚴經』より唯心 (cittamātra) の典拠を示し、中観派の主張する「一切法無自性」は聖教と矛盾し、成立し得ないと反論する。

^{(38)...}
[反論]

その同じ『楞伽經』に^{(38a)...}「対象は存在しない。心だけが存在する。外界の対象を見ることは

(33) PrasP, p. 276²⁻³.

(34) MDA, p. 190⁵⁻⁹.

(35) Bhavya : MHVT D. Vol. 3, 209a⁷-210a¹. 山口益『仏教における無と有の対論』pp. 413-419. 梶山雄一「中観思想の歴史と文献」(講座・大乘仏教7—中観思想所収) pp. 40-41.

(36) MHVT, D207b²⁻⁵. k. 28, 山口益『仏教における無と有の対論』p. 213. PMV, D245b⁴. Part II p. 511-15, Note (1).

(37) PMV, D247a²⁻³.

(38) Māl, P170b¹-171a⁶, D156b⁴-157a⁷.

(38a) LAS, X: 153cd-155ab

bāhyarthadarśanam mithyā nāsti arthaṃ cittam eva tu // yuktyā vipāśyamānānām grāhagrāhyam

誤りである。論理によって観察している人々にとって、所取能取は断ぜられる。凡夫が考えるようには、外界の対象は存在しない。潜在印象 (vāsanā) によって混乱した心が、対象の顕現を起こす^(38a)と説かれ、また、他の經典にも「ああ、勝者の息子達よ、この三界は唯心である^(38b)」と説かれていることを、また、どう理解したらいいのか。同様に『解深密經』と『密厳經』などに「一切法は、唯心を体とする」^(38c)と説かれているから、心だけが勝義として実在するが、それ以外のものは実在しないということが成立するであろう。それ故に、一切法無自性は成立しないであろう。

[答論]

それも典拠としてふさわしくない。心が、実在すると説かれるように、色もあちこちの經典に、多様なあり方で、実在すると説かれている。それ故に、その(色)も、どうして勝義として実在すると理解しないのか。

[反論]

[外界の] 対象は、確実な認識 (pramāṇa) によって拒斥されるから、また他の經典にも、否定されているから、勝義として実在すると確定されない。人無我のみに導くことの意図 (avatāraṇābhisandhi) によって、そのような考えの所化の有情を考慮して (apekṣya) それ(外界の対象)は説かれているにすぎない。

[答論]

[A] もしそうなら、心も後に出てくるプラマーナによって拒斥されるから、またその(心)は、別の經典でも、無自性であると説かれているから、勝義と理解せずに、その唯心は、順次に勝義の学説の大海に包括される、その為に説かれるにすぎないと理解せよ。というのは、一度に一切法無自性を理解できない人は、まず(2)唯心に依存して、順次に外界の対象は無自性であることを理解する。まさしくそれ故に「論理によって観察している人々にとって、所取能取は断ぜられる」と説かれる。その後、(3)順次に、心の自性を吟味するなら、(4)その(心)も無我であると理解して、(5)(6)深遠な学説に入るであろう。次のように世尊によって「(2)唯心に依存して、外界の対象を分別してはならない。(3)真理を認識対象として、唯

nirudhyate / bāhyo na vidyate hy artho yathā bālair vikalpyate // vāsanair luḍitaṁ cittam arthābhāsaṁ pravartate /

(38b) 『華嚴經』「離世間品」, P, Vol. 26. Śi 179b⁸ kye rgyal ba'i sras g'zan yañ byaṅ chub sems dpa'a kham s gsum thams cad sems tsam du 'jug ste/T. Vol. 10. p. 288 c⁵⁻⁶ 菩薩摩訶薩。知三界唯心。cf Bhk I, p. 527⁹⁻¹⁰.

uktaṁ cāryalokottaraparivarte punar apāram bho jinaṇputra cittamūtraṁ traidhātukaṁ avatāraṇi

(38c) 同一の反論が pūrvapakṣa にも見出される。Māl, P157a⁷-b¹, D145b²⁻³. MAP にも同主旨の事柄を見出し得る。Part III, p. 4¹²⁻¹⁶

(38e) LAS, x. 256, 257, 258.

(2) *cittamūtraṁ samāruhya bāhyam arthaṁ na kalpayet /*

(3) *tathatālabhane sthitvā cittamūtraṁ atikramet // 256 //*

(4) *cittamūtraṁ atikramya nirābhāsaṁ atikramet /*

(5) *nirābhāsasthito yogi mahāyānaṁ na paśyate // 257 //*

(6) *anābhogagatiḥ śāntā prāṇidhānair viśodhitā /*

心も超越すべし。(4)唯心を越えて無顕現を越えるべし。(5)無顕現に住しているヨーガ行者、彼は大乗を見る。(6)理解するに努力を要しない (anābhoga) 状況は、寂靜であり、誓願 (praṇidhāna) によって清められていて、無我である最高の知を無顕現において見ない。^{...38e)}と説かれている。

[B] 実際、他の人々は [次のように言っている] 唯心は、自ら成立する本性のものであるから、世俗としてまさしく確定するのである (sthitatva) が、外界の対象は、世俗としても確定しない。心の形象とは別に、それ (外界の対象) は成立しないから。^{...38f)}それ故に、そのことを説くために、世尊は諸事物は心のみであると述べられるが、その (唯心) が、勝義として実在するとは述べておられない。^{...38)}

以上の内容から Kamalaśīla の「唯心」理解として知られることは [A] からは、「唯心」を勝義としてではなく、勝義の大海へ順次、到って行く過程の上で理解していること。そして、さらにそのことは『楞伽經』X-256~258、三偈に対する Kamalaśīla 自身の解釈に明瞭に示されている。この『楞伽經』の三偈の解釈は、Kamalaśīla が、哲学と修習の一致を端的に述べるものとして、しばしば、注目されてきた。そして、それが、段階的に 1) 外界実在論、⁽³⁹⁾

jñānam anātmakam śreṣṭham nirābhāse na paśyati // 258 //

(5)の na paśyate と Māl のチベット文とは否定辞の有無について相違するが、本文の訳はチベット訳に従った。なお Bhk I (p. 520¹²) では sa paśyati である。また(6) nirābhāse na paśyati は Māl. チベット訳に一致するが、Bhk I (e. 520¹) では nirābhāse na paśyati である。その部分の Bhk I (p. 528¹⁻⁴) の解説によれば“「無顕現によって、最点の知 (無二知) を無我であると見る」従って、無二論者 (Tib 訳では, nañ gi śes bya smra ba rnam) にとって勝義として考えられている無二を特徴とする、最高の知さえも、無我であり、無自性であると、ヨーガ行者は、無二の顕現しない知によって見る”とあること (Bhk I. D, Vol. 15, No. 3915, 36b⁵⁻⁶ も同様である) から本文(6)についても, nirābhāse na paśyati と読む方が適するかも知れないが、本文の訳は Māl チベット文に従ったものである。

なおまた Kamalaśīla は、(3)唯心の観察と超越の段階及び(4)無二知の観察と超越の段階と(6)無二知の無我を直観する段階を各々真実 (tattva) への悟入、最高の真実 (paramatattva) への悟入という観点から次のように明確に区分している。

その(6)無二知の無我到悟入することから、最高の真実に入るのである。一方、(3)唯識 (vcjñaptimātratā) に悟入することこそが、真実に悟入することではない。……(4)無二知に悟入することこそが、真実への悟入である” (Bhk I. p. 527⁶⁻¹⁴)

(38f) cf, 注(43)(44)及ぶBhk I. p.528⁹⁻¹⁸ (以下に訳出しておく)

ところで、その場合、このヨーガ行者が、観察していて、見出されるものとは何であるのか。勝義としては、[心から]独立しているアートマンなどは、何も存在しない。またいかなるヨーガ行者も観察しない。しかしながら、世俗として、色などの対象の形象を有した知の生起のみによって、知識 (vijñāna) だけは、世間で、活動するがままに、その如くに、デーヴァダッタは、ヤージュナダッタを知 (jñāna) によって観察する。一方、いかなるアートマンなども存在しない。同様に、この場合も、無二知の顕現しない知 (jñānam evādvayajñānanirābhāsam) を生起している人は、表わされている通りに、無顕現の知によって観察する。なぜなら、一切法は、勝義としては、無自性ではあっても、世俗としては、ヨーガ行者の知 (yogijñāna) も、凡夫の知 (prthagjñāna) も承認されないことはない。

(39) 梶山雄一「シャーンタラクシタの批判哲学」(玉城康四郎編『仏教の比較思想論的研究』所収) pp. 417-422. Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice, ed. by Minoru Kiyota. “Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation” written by Yuichi Kajiyama. pp. 136¹⁹-140³⁰, 一郷正道「V. 瑜伽行中観派」『講座・大乘仏教7—中観思想』所収) p. 203 及び注(48), cf 第二部, 注(211).

2) 唯心 (有相唯識), 3) 無二知 (無相唯識), 4) 中觀の真理へと到る四段階からなる超越と向上の過程を示すものとの理解もなされていた。2), 3) が各々, 唯識派内の異なった見解としての, 有相唯識派の見解, 無相唯識派の見解を指すかどうかは別として, 筆者も, 基本的には, その理解と異なるものではない。ただ筆者の理解として, さらに示したい事柄は, 以下の二点である。

* Kamalaśīla の修道論の体系の要となる六段階として理解されること。

** それらが, 各々, 修道論の階位である「信解行地」「見道」「修道」に対応すること。

つまり, この Kamalaśīla の唯心説理解は, Bhk I, II, III, 全体の骨子を形成している, 師の哲学と修道論の体系の上から, (1)人無我 (2)法無我 (3)唯心 (4)無二知 (5)一切法無自性の直観 (6)無功用 (anābhoga) による無二知の無我の直観, の観察と超越を表わしているものと理解される。そして(1)~(4)が「観 (vipaśyanā)」の修習の段階である「信解行地」の (1)煖 (2)頂 (3)忍 (4)世第一法位に, (5)が「止観双運 (śamathavipaśyanāyuganaddhavāhin)」の道, 見道初(41)地に, (6)修道, 取り分け, 第八地, 不動地に対応する。ただ, 先の『楞伽經』の三 偈 自体には, (2)~(6)の五段階が示され(1)について直接言明されていないだけのことである。そこでは(1)人無我の超越の後, (2)法無我の観察から言及されている。

[B] に表明されている見解こそが, 瑜伽行中観派の唯心説に対する理解を端的に示すものであることに(42)関しては, かつて述べた。さらに, その典拠を示すならば,

Kamalaśīla は, Śāntarakṣita の MAK 80 を解説する中で, 次のように述べる。

(43-...)

知識 (vijñāna) の本体である内的な事物は, 勝義としては, 否定されているけれども, それ

(40) なぜなら, 例えば, 信解行地の四種の順決択分, (1)煖(2)頂(3)忍(4)世第一法位のうち, (3)忍位に於て, 唯心を観察し所取の形象 (grāhyākāra) を離れ, (4)世第一法位に於て, 所取能取の形象 (grāhyagrāhākāra) を離れた無二知を観察し, その後, 見道に於て, 法界を直観する, 観察と超越の次第は, 『大乘莊嚴經論』第六章, 「真実品」等にも見出されるように, その修習の次第は, 唯識派自体が, 伝統的に修道論として, Maitreya, Vasubandhu, Sthitamati と Kamalaśīla に先立って, すでに形成されていたものであるから, この「観」の修習としての(3)唯心(4)無二知の観察と超越が, 各々, (3)有相唯識派, (4)無相識派の見解を観察, 超越する次第として解しているものか, 否か, 吟味を要すると思われるからである。

(40-1) 早島理「Mahāyānasūtrālaṃkāra における菩薩行の構造——第VI章 tattva を中心として——『印度学仏教学研究』XXI-2, p. 82.

(41) その理由は, 無功用 (anābhoga) の達成及び誓願 (praṇidhāna) の揺ぎなきは, 以下に知られるように第八地に於てである。

Bhk I, p537⁵⁻¹³.

“また, この〔第七〕地は, 努力を要さぬ自然の道 (anābhogamarga) と接触する故, 極めて遠くへ行くから遠行〔地〕である。彼は, 無間, 無相 (animitta) に住する者となる。努力を要しない無相に住することを達成し得ない間は, 第七地である。その部分の完成が可能であるとき, 第八地が確定される。また, この地で, 無功用によって, 善なる部類と結合するから願 (praṇidhāna) ハラミツが, この上無いものとなる。無相, 無功用にして動じないから, この〔地〕は不動といわれる。彼は, また, 無功用, 無相に住する者となる。

(42) Part 2, pp6-9 及び Note (6)~(13-1, -2)

(43) MAP, P132a⁵⁻⁶, D124a⁶⁻⁷.

は、世俗としては、照明する本体のものとして、自ら〔外界の事物に依存することなく自己認識として〕成立しているからである。一方、外界の事物は、無感覚 (jaḍa) なものであるから、自ら成立することもないし、知識によって把えられ得ないから、他によっても成立し⁽⁴³⁾ない。

また、MAK 92 の解説で、

「唯心は、世俗として述べられる。」⁽⁴⁴⁾

と言明している。このように、Kamalaśīla が、唯心説を、世俗として承認することが知られるが、それは、また唯心及び無三知の観察が、各々、忍位、世第一法位に配される点からも一層確認されると思われる。

IV. 対論者が唯識派であることを示す若干の典拠

『解深密経』『楞伽経』等に依拠して、「三性・三無性」「遍計されたものの無、依他起なものの有」「唯心」説の正当性を主張し、中観派の「一切法無自性」の見解の不合理性を指摘する対論者とは唯識派であろうとの想定は出来る。しかし、その各々の反論の典拠を唯識派の『論』の上に跡付けない限り、それは想定域を出ないことも事実である。従って、ここに上記の問題を巡る対論者は、唯識派であるとの根拠を唯識派の『論』の中に求める必要がある。しかし、筆者は、唯識派の『論』に十二分に通じる者ではない故、全体にわたって、そのことをなし得る備えを持つものではない。以下に扱う『論』も一般に知られているものに限られるが、以上見てきた唯識説を巡る対論者の主張が、唯識派の『論』の中に見出される点のみを二、三提出する。

1) 対論者が『解深密経』に「世尊は、三性・三無性を意図して (abhyupretya) 一切法無自性を説かれた」のであるから、中観派の「不生こそ了義であり勝義である」とする見解には首肯出来ないと指摘していた。これは Māl, SDNS にも見出されるが、これと全く逆の状況、すなわち、⁽⁴⁶⁾「依他起なものが、有であるなら、どうして、⁽⁴⁵⁾經典に、一切法無自性、不生、不滅と説かれているのか」と唯識派が反論を受け、三性・三無性説を以って答弁しているものが、^(46a)『唯識三十論』第二十三偈及び Sthiramati の『注』に見られる。

⁽⁴⁶⁾もし、依他起な (paratantra) ものが、実体に外ならないなら、^(46a)どうして、經典に、一切法

(44) 同, P138b², D129b².

(45) Māl, P162a⁸-b¹, D149b⁶-7. cf 注(9)⑩. SDNS に関しては、注(6)

(46) (47) TrsBh, p41²⁻⁵.

⁽⁴⁶⁾*yadi dravyam eva paratantraḥ katham sūtre sarvadharmā niḥsvabhāḥvā anutpannā aniruddhā*
⁽⁴⁶⁾*iti nirāśyante / nāsti virodhaḥ yasmāt / tridhaya svabhāvasya trividhām niḥsvabhāvatām /*
⁽⁴⁷⁾*saṃdhāya sarvadarmāṇām deśitā niḥsvabhāvatā || 23 ||*

(46a) SNS, p66²⁴⁻²⁵. 『解深密経』大正16, 693 c, 一切諸法皆無自性無生無滅……

cf 注 (7a)

は、無自性、不生、不滅であると説かれているのか。【我々唯識派の説と聖教とに】^(47…) 矛盾は存在しない。そのわけは、

三種の自性に対して、三種の無自性を意図して (saṃdhāya), 一切法の無自性が説かれた
//23//

2) Māl の前主張 (pūrvapakṣa) で、対論者が『楞伽經』の二偈の「遍計されたものの無、依他起なものの有」等を典拠として、^(48…) 「依他起性、すなわち、縁起しているもの (pratītyasamutpāda) は、勝義として存在するが、それ (依他起性) に関して、遍計所執性 (parikalpitasvabhāva) という点では、不生などと説かれている」と主張するものは、同じく Sthiramati の『三十頌』釈に、

^(49…) また、以下のように、あらゆる認識の対象 (vijñeya) は、遍計された性質のもの (parikalpitasvabhāvatva) であるから、事実としては (vastutas) 存在しない。しかしながら、識は、因縁生起のもの (pratītyasamutpannatva) であるから、^(48…) 実体として、存在する、と認められなければならない。^(49…)

とあるものや他に『中辺分別論』相品、(1)虚妄分別第一偈に関して Sthiramati は、中観派と思える対論者との論議を通じて、虚妄分別 (abhūtaparikalpa) すなわち、依他起 (paratantra) なものの有の相、と無の相を解説している。

^(50…) ある者達が、一切法は、あらゆる点で、無自性である。兎の角のように。と論難するから、それ故、あらゆる損減を捨て去るために、「虚妄分別は有る」と言う。……「そこ (虚妄分別) に、二【所取・能取の自性】は存在しない」なぜなら、所取能取の自性を欠いている虚妄分別は空であると言われるが、あらゆる点で、無自性なのではない。従って【一切法は空であると説く】経との矛盾はない。もし、そのように、二が、兎の角のように、あらゆる点で存在せず、またそのように虚妄分別が、勝義として、本来的に存在するなら、空性は、非存在となってしまう。それは、そうとはいえない。そのわけは、「一方、空性は、ここ (虚妄分別) に存在する」^(50…)

この、虚妄分別の二相性を Kamalaśīla は唯識派の中観派批判への切り札と見たのであろう。

(48) 注 (17)

(49) TrsBh, p16¹⁵⁻¹⁶

evam ca sarvaṃ vijñeyaṃ parikalpitasvabhāvatvād vastuto na vidyate vijñānaṃ punaḥ pratītyasamutpannatvād dravyato' stītyabhyupeyaṃ /

(50) MVṬ., pp10⁹⁻¹¹.

ke cid virundhanti sarvadarmaḥ sarvathā niḥsvabhāvāḥ śaśaviśāṇavad ity ataḥ sarvāpavādaḥ pratiṣedhārtham āha abhūtaparikalpo' sti

iti / ……

dvayaṃ tatra na vidyate / abhūtaparikalpo hi grāhyāgrāhakaśvarūparahūtaḥ śūnya ucyate na tu sarvathā niḥsvabhāvāḥ / ato na sūtravirodhaḥ / yady evaṃ dvayaṃ śaśaviśāṇavad sarvathā nāsti abhūtaparikalpaś ca paramārthataḥ svabhāvato' sty evaṃ śūnyatā' bhāvaḥ prasaṅgaḥ / naitad evaṃ yasmāc chūnyatā vidyate tv atra /

cf. 注 (17a)

3) 対論者が『中辺分別論』や『唯識三十頌釈』で、「虚妄分別は、三界の心・心所である」^(51a)と規定する限り、虚妄分別(=依他起性)は虚妄な(abhūta)所取能取の形象を有して顕現するわけであるから、それは顛倒したもの(viparyāsa)であり、その虚偽な(alika)本性(所取能取の形象)と同一なもの(tādātmya)としてある虚妄分別が、どうして、真実な有といえようか、と Kamalaśīla は批判している。これは、2)と同様、唯識派が『中辺分別論』に「有であるからというのは虚妄分別に対してである」^(52...)有為は虚妄分別を本体とする点で空ではない。という有なる相と「無であるからというのは、二に対してである」^(53...)所取能取を本体とする点で空である。という無なる相の虚妄分別の二相を主張すること、殊に、虚妄分別が、所取能取の形象を欠くという点⁽⁵²⁾に向けられた批判と考えられる。同様に、「すべての点で無なのではない。迷乱のみとして生起しているから」というのは、本体としては無であるが、形象によって顕現するものは、迷乱といわれる。という虚妄分別としての識の二相への批判と見られる。⁽⁵³⁾

4) 対論者が『楞伽經』『華嚴經』より唯心(cittamātra)の典拠を示し、中観派の主張する「一切法無自性」は聖教と矛盾し、成立し得ないと論難していた。⁽⁵⁴⁾「唯心」の典拠を唯識派の中に求めると、⁽⁵⁵⁾『大乘莊嚴經論』第十四章や『唯識二十論』冒頭に見出される。⁽⁵⁶⁾

以上Ⅰ、Ⅱ、Ⅲの問題を巡っての対論者は、唯識派であることの典拠が、少しばかり示し得たと思う。

結 論

Ⅰ. 三性・三無性を巡る問題

Ⅱ. 遍計されたものの無、依他起なものの有を巡る問題

Ⅲ. 唯心を巡る問題

を通じて、唯識派と Kamalaśīla の対論を検索したが、Kamalaśīla のⅠ、Ⅱ、Ⅲの問題に關しての理解から知られたように、Kamalaśīla の理解の基本線は、唯識派の見解と異なるものではない。しかしながら、両者間での決定的な相違は、Kamalaśīla は、唯識説を、世俗として高く評価するのであるが、それは勝義としてではないという点にある。一方、Bhāvaviveka

(51) Māl. p168b⁴⁻⁶, D155a³⁻⁵

(51a) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* ed, by Gadjin M. Nagao. p20¹⁴. = TriśBh, p39²⁵
abhūta-parikalpaś ca cittacaittās tridhātukāḥ / (I. 8ab)

(52) MVṬ., p15¹⁵⁻¹⁷.

satvād ity abhūta-parikalpasya na saṃskṛtaṃ śūnyam abhūta-pariklpātmatvena / asattād iti dvayasya grāhyagrāhakātmanā śūnyam /

(53) 同, p21¹⁻²

na ca sarvathābhāvo bhrāntimātrotpādād ity ātmatvenābhāvo na tu yad ākāreṇa pratibhāsate sā bhrāntir ucyate

(54) cf 注 (38a, b, c)

(55) *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra* par Sylvan Lévi, Tome I, p93⁹.

(56) *Vimśatikā vijñāptimātrasiddhi*, éd. Lévi (1925). p 3¹⁻³.

や Candrakīrti にあっては、世俗の立場に於てさえ、唯識派と、その理解の基本線を異にする。また、Kamalaśīla は、修習の次第として「唯心」を「一切法無自性」という勝義の大海へと導き入れられるものと規定し、勝義への過程上、重要な位置付けを与えるものであるが、この点は、基本的にはむしろ、唯識派自身が行う理解の仕方である。⁽⁵⁷⁾ Kamalaśīla によれば、この点を、唯識派は、所取の形象 (grāhyākāra) が認識されない唯識 (vijñaptimātra) の状態を超越した所取能取の形象 (grāhyagrāhakākāra) を離れた無二知を、最高の知と考えるが、Kamalaśīla は、さらに無二知を超越するものとして、無二知の無我・無顕現を直観する段階を設定し、唯識説の超越を図っている。この無二知の無我到悟入することを、最高の真実への悟入とし、無二知それ自体も無自性であることを言わんとする。しかし、これは、勝義の立場からのことであって、Kamalaśīla も、無二知への悟入を真実への悟入とし、⁽⁵⁸⁾ 無二知を世俗として最高のものと考えている。なぜなら、彼によれば、無二知の観察は、世第一法位に配当されるからである。

『解深密経』『楞伽經』『華嚴経』等に説かれる唯識、唯心説を切り札として、教証 (āgama) によって、中観派の主張する「一切法無自性」の成立し得ないことを追及する唯識派の反論に対し、Kamalaśīla は、対決姿勢を見せ、見解の相違点を強調するのではなく、むしろ、唯識派の見解を、世俗として、支持し、その上で「一切法無自性」こそ最高の真理であると述べることを答論の機軸としている。それは、唯識説を論破することに終始するものではなく、むしろ、唯識説を彼の哲学と修習 (bhāvanā) の体系の中に収め込み、さらに、その克服を図っていると言える。それが、一層顕著であるのは、彼の修習の階梯に於てである。このことは、彼が諸学派の見解を修習の階梯の上に位置付け、順次、観察と超越を図る過程として捉える姿勢に起因する。

Kamalaśīla は、修習の過程に唯識説を位置付け、また修習の階梯それ自体も、唯識派のものから採用、改変し、それを一切法無自性の直観——見道初地に至る直前の段階、信解行地 (adhimuktīcaryābhūmi) に配し、⁽⁵⁹⁾ 順次、踏襲、超越して行く修道論として体系化した。すなわち (1)煖位 (2)頂位 (3)忍位 (4)世第一法位【以上、信解行地】(5)見道初地 (6)修道の各階位に以下のものを順次、観察、超越し、「一切法無自性」を直観するに至るのである。(1)人無我 (2)法無我 (3)唯心 (4)無二知 (5)一切法無自性 (6)無功用による無二知の無私の直観、という修習の階梯を組織した。

(57) 注 (40) (40-1)

(58) 注 (38e) 後半部。

(59) 第二部

第二部 修 道 論

Kamalaśīla が Bhk I, II, III を通じて述べる修道論の体系とは、聞、思、修三慧を機軸とし、止 (śamatha)、観 (vipaśyanā)、さらに止観双運 (śamathavipaśyanāyuganaddhavāhin) の実習にある。それは、また資糧道、加行道 (信解行地)、見道初地、修道 (第二地より第十地)、仏地へと順次、登り詰めて行く菩薩道の階位に対応するものである。この対応関係の上に、Kamalaśīla は、諸哲学の観察と超越の次第を体系化している。

以下に吟味する主題は次の二点である。

* 諸哲学の観察と超越の次第と菩薩道の階位との対応関係

* * その修道論の体系化への典拠と考えられるもの

第一の主題に関しては以下の順に検証する。

I. 聞、思、修三慧及び「止」と「観」

II. 「観」と修習の階梯

III. 「観」と信解行地、「止観双運」と見道初地

IV. 信解行地と見道初地——唯心、無二知の克服と一切法無自性の直観

第二の主題については、

V. Kamalaśīla の *Bodhicittabhāvanā*——彼の修道論と『大日経』住心品及び *Guhyasamāja-tantra*

I. 聞、思、修三慧及び「止」と「観」

Kamalaśīla の瞑想の階梯の基盤は、聞、思、修三慧及び止 (śamatha)、観 (vipaśyanā) の実習にある。⁽²⁰¹⁾ 聞慧とは、十二部経を傾聴し、理解することによって得られた慧 (prajñā) である。この慧によって經典の意味 (āgamārtha) が確定される。思慧とは、思索 (cintā) によって培われた慧であり、⁽²⁰¹⁾ 了義、未了義 (nīta-neyārtha) を熟知せしめ、⁽²⁰²⁾ 真実の意味 (bhūtam artham) を確定せしめる。また思慧によって論理 (yukti) と聖教 (āgama) によって真実を観察し、事物の本性が修習される。⁽²⁰²⁾ その真実の事物の自性とは、勝義としては、不生 (anutpāda) ということである。⁽²⁰³⁾ このように思慧によって、真実の意味を確定して、⁽²⁰³⁾ 真実の意味を (bhūtam artham) 直観するために (pratyakṣīkaraṇāya) 修習 (bhāvanā) によって培われた慧を生起する。⁽²⁰³⁾ 従って、⁽²⁰⁴⁾ 真実 (tattva) を直観しようと願う者 (sākṣātkartukāma) は、修習に入っていく。その場合、最初に、まずヨーガ行者によって、心を不動にするために止 (śamatha) が達成されなければならない。⁽²⁰⁴⁾ そしてこの「止」を達成した後の「観」の修習こそ、Kamalaśīla

(201) Bhk I p508¹⁰⁻¹⁶ 及び注(205)

(202) 同 pp508²¹-509². cf 第一部、注(2)

(203) 同 p514¹¹⁻¹³

(204) 同 p515³⁻⁸

の諸哲学の観察と超越の次第の体系にとって極めて重要な意味をもつのである。なぜなら、彼は、この次第の体系を菩薩道の階位に対応させ、順次、諸哲学の克服を図り、「一切法無自性の直観」へと到らしめる道を組織しているからである。

聞、思、修三慧の骨子を見、修習 (bhāvanā) を実習するに、まず「止」の達成そして「観」の修習に進むべきことを理解した。「止」と「観」の実習法を Kamalaśīla は『解深密経』を引用することによって、以下のように詳述している。

(205...

『聖解深密経』にも、世尊よ、どうして、止 (śamatha) は探求 (paryeṣaṇa) されるのでしょうか。また、観 (vipaśyanā) に善巧となれるのでしょうか。

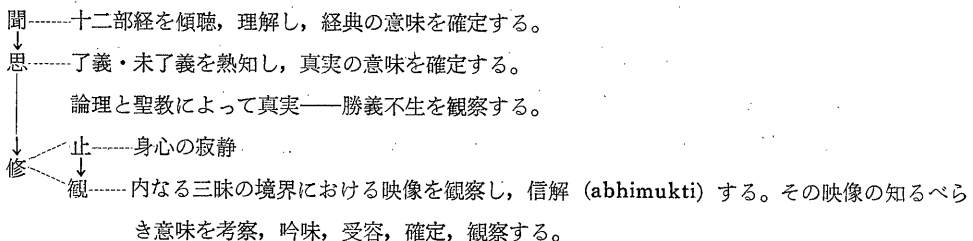
[世尊は、次のように] おっしゃった。マイトレーヤよ、私が、法の仮説の確定 (dharma-prajñaptivyavasthāpana) すなわち、契経 (sūtra)、応頌 (geya)、授記 (vyākaraṇa)、諷頌 (gāthā)、自説 (udāna)、因縁 (nidāna)、譬喩 (avadāna)、本事 (itivṛttaka)、本生 (jātaka)、方広 (vaipulya)、未曾有 (adbhutadharma)、論議 (upadeśa)、という菩薩に対して説いたそれら【十二部経】を菩薩は、よく聴き、よく理解して、言語を習熟して、心によって吟味して、観察によってよく通じて、その【菩薩】は、ただ一人、静かな場所に行って、心定めて、よく考察されたそれら諸法をあるがままに留意 (manasikāra) して、留意しているその心を内的な相続 (ādhyātmikaprabandha) における留意によって集中させる。そのように進み入って、その状態に、暫く住しているその場合に、身体の寂静 (kāyaprasrabdhi) と心の寂静 (cittaprasrabdhi) が生起するということが、止 (śamatha) であるといわれる。そうであれば、菩薩は「止」を探求しているのである。

彼は、身体の寂静と心の寂静を獲得して、その状態にあつて、心の動揺を滅して、考察されたそれら諸法をあるがままに、内なる三昧の境界における映像 (adhyātmāsamādhigocarabimba) を観察し、信解 (adhimukti) する。そのように、それらの三昧の境界における映像に対して、その知らるべき意味を追求、考察、熟慮、吟味、受容、切望、確定、観察、思索することが、観 (vipaśyanā) であるといわれる。そうであれば、菩薩は、観に善巧であるとお説きになった。

...205)

以上の記述から、聞、思、修三慧及び「止」「観」の意味を図示するならば、

図 I



(205) Bhk II D47a²-b³, p51b³-52a⁴ SNS VIII-3, 4 pp88²⁸-90²

II. 「観」と修習の階梯

止 (śamatha) の達成後、観 (vipaśyanā) の修習に進んで行くことは、Bhk II, III⁽²⁰⁶⁾ に於て、詳述されている。しかし、この「観」の修習とさらに、その後の「止観双運」の道とが、Kamalaśīla の修道論に於て、菩薩道の階位とどう対応するかに関しては、知られていないと思われる。したがって、「観」の修習の次第四段階における諸哲学の観察と超越及び「一切法無自性」の直観の五段階からなる彼の修道論の体系を Bhk II に求め、大綱を記し、加えてその部分の訳文も挙げておく。

止 (śamatha) を達成してから、観 (vipaśyanā) を修習しなければならない。真実 (tattva) とは、勝義としては、あらゆる事物が、人 (pudgala) と法 (dharma) の二つの我 (ātman) という点では空性 (śūnyatā) である。というそのことも般若波羅蜜 (prajñāpāramitā) によって理解されるのであるが、他のものによってではない。と述べた後、さらにそのことを『解深密経』の引用で確証し、観 (vipaśyanā) を詳述している。同内容の事柄は Bhk III でも見られ、「観」による「人無我」、「法無我」の吟味が、Kamalaśīla にとって重要なものとなっている。その要綱を示すと (1)他学派の主張する pudgala の吟味、及びその誤謬を考察する。(2)法無我の修習、法とは五蘊、十二処、十八界であるが、勝義として、それらは、心の形象 (ākāra) とは別に存在しないことを考察する。(3)三界は唯心であると考えて、心の自性を観察する。(4)心も、勝義としては真実 (satya) ではあり得ず、心は虚偽 (alīka) な形象 (ākāra) を認識し、多様な形象 (citrākāra) を有するものとして顕現する。したがって、心は幻 (māyā) の如きものであって、一切法も、幻の如きものであると考察する。さらに、智慧 (prajñā) によって、心の本性を観察すると、勝義として、それは、内にも、外にも、内でも外でもなしには認識されない。(5)ヨーガ行者 (yogin) が、いかなる事物の本性をも、勝義として、認識しないとき、無分別三昧 (avikalpasamādhī) に入るのである。彼は、一切法無自性 (sarvadharmāniḥsvabhāva) も理解するのである。

⁽²⁰⁷⁾それから、止 (śamatha) を達成してから、観 (vipaśyanā) を修習しなければならない。…従って「止」の状態にあって、智慧 (prajñā) を修習すべきである。その場合、ヨーガ行者は次のように観察すべきである。

(1)人我 (pudgala) は、蘊、処、界とは別には見られない。人我は、蘊などを本性とするものではない。蘊などのそれらのものは、無常にして、多なる本性のものであるから、また、人我は、恒常にして一を本性とするものであると他学派の者達は考えるからである。【五蘊と】同一であるとも別であるとも言い得ない人我という事物が、実在するとは不合理である。事物は、実在の第三の形式を有するものではないから。従って、つまり、世間の自己とか自己の所有物といったものは、誤りであると観察すべきである。

(206) Bhk II cf 注 (207), Bhk III pp5¹⁵-7¹⁵

(207) Bhk II D48a⁴-49b⁴ P52b⁸-54b³, cf 注 (214)

(2)法無我 (dharmanairātmya) も次のように修習すべきである。法とは、要約すれば、五蘊と十二処と十八界である。その場合、色を包含する蘊、処、界というものは、勝義として、心の形象 (ākāra) とは別には存在しない。それらを原子 (paramāṇu) に分解すると諸原子も、部分 (bhāga) の本性を考えれば、確認されるものではないから。従って、無始以来、誤った色などに執着することによって夢の中に於て見られる色等が顕現する如くに、諸の凡夫にとっては、まさしく心が、外に【心とは】別個なもののように、色などを顕わすのであるが、勝義としては、この場合、色などは心の形象とは別には存在しないと観察すべきである。

(3)彼 (ヨーガ行者) は、そのように、この三界は唯心であると考えて、彼はそのように構想されたあらゆる法 (dharma) は、心に外ならないと確定して、その【心】を観察した場合には、一切法の自性が観察されるのだから、心の自性を観察するのである。

(4)彼は、次のように吟味するのである。勝義としては、心も真実 (satya) であるとは不合理である。虚偽 (alika) を本性とする色などの形象 (ākāra) を認識する心は、まさしく多様な形象 (citrākāra) を有するものとして顕現する (pratibhāsate)。その場合、その(心)は、どうして真実なものであろうか。丁度、色などが虚偽であるように、そのように心も、その(色)と別ではないから虚偽なものである。丁度、色などは、多様な形象を有するから、一、多の本性をもてるものではない。そのように、心もその(色)と別ではないから、一、多の本性をもてるものではない。従って、心は幻 (māyā) などを本性とするものの如きである。心がそうであるように、一切法も、まさしく幻などを本性とするものの如きであると吟味する。彼は、同様に、智慧 (prajñā) によって、心の本性を観察するなら、勝義として、心は内にも認識されないし、外にも認識されない。【内・外の】何れでもないものとしても認識されない。過去の心も認識されない。未来の心も認識されない。現在の心も認識されない。心が生起しているとき、どこからもやってこない。【心が】滅しているとき、どこへも行きはしない。心は捕えられるものでもなく、説かれるものでなく、具象的なもの (rūpin) でない。……彼は、そのように、智慧によって考察する。

(5)ヨーガ行者が、いかなる事物の本性をも、勝義として、認識しないとき、無分別三昧 (avikalpasamādhi) に入る。一切法無自性をも理解するのである。^{…207)}

この(1)~(4)の「観」の修習そして(5)一切法無自性を理解する段階は、菩薩道の階位の上からは、どう位置付けられるであろうか。筆者は、(1)人無我 (2)法無我 (3)唯心 (4)無二知の観察と超越の過程を各々「観」を実習する階位「信解行地」(adhimuktīcaryābūmi) の煖、頂、忍、世第一法位に、(5)の段階を「止観双運」(śamathavipaśyanāyuganaddhavāhin) の道、見道初地に一致すると考えるのである。以下、このことを検証する。

III. 「観」と信解行地、「止観双運」と見道初地

「観」の段階が「信解行地」に、「止観双運」の道が、見道初地に位置付けられると先に指摘したが、この点が意外と見過ごされ、あるいは異なって理解されていたように思われる。上述の指摘をなす理由は、それが、Kamalaśīla と Haribhadra, さらに Jñānagarbha, Śāntara-kṣita の哲学と瞑想の体系を理解する鍵となるであろうからである。上述の問題点を検証するに以下の観点から吟味する。

* 「止」「観」「止観双運」の実習と『解深密経』に説かれる「瞑想中の観察における四種^(207a)の対象」との関係及び修道の階位との関係

『解深密経』とりわけ、「弥勒章」(*Maitreyapariṣvarta*) 玄奘訳「分別瑜伽品」と呼ばれる部分からの引用は Bhk に於て数多く、また Jñānagarbha にあっては、その註釈書 *Sandhi-nirmocanasūtre Āryamaitreya-kevalapariṣvarta-bhāṣya*⁽²⁰⁸⁾ を著述している。

Bhk III 冒頭における Kamalaśīla の記述に注目して、その問題点を解明してみよう。

⁽²⁰⁹⁾ 大乘經典の究極の体系として起こされている諸の事柄の修習の階梯 (bhāvanākrama) が、簡潔に述べられる。その場合、例え、諸菩薩にとって、無量の三昧が、世尊によって説明されているとしても、そうであっても、止 (śamatha) と観 (vipaśyanā) の二によって、あらゆる三昧は包括されるのである。したがって、まずその止観双運 (śamathavipaśyanāyuganaddhavāhin) の道が述べられる。……「止」によって、自己の対象に対して、心は風の無い所に置かれた灯火の如く、揺れ動かされることはない。「観」によって、あるがままに、教えの真実を了解するから真実智の光 (samyagjñānāloka) が起こってくる。したがって、あらゆる障害が断ぜられる。光が生ずることから、闇が【なくなる】ように。まさしく、このこと故に、世尊によって『解深密経』に^(209a)、諸のヨーガ行者にとっての四つの【瞑想の】対象としての事物 (ālambanavastu) が説き示されている。【すなわち】 a) 思惟を離れた映像 (nirvikalpapratibimbaka), b) 思惟を伴った映像 (savikalpapratibimbaka), c) 事物の究極 (vastuparyantatā) d) 為さるべきことの完成 (kāryapariniṣpatti) 【の四である】。そのうち、a) 「止」によって、あらゆる教え (dharma) の映像と仏陀などの姿が、深く理解され、対象化されている、それが「思惟を離れた映像」と言われる。その場合、真実の対象に対する検討が、思惟を有していないから、思惟を離れていると言われる。聞いたままに把握された諸法の映像が、深く理解されて対象化されている、という意味で映像といわれるのである。b) ヨーガ行者が、まさしくその映像を、真実を理解するために「観」によって吟味するとき、「思惟を伴った映像」と言われる。その場合、「観」の特徴を伴った真実を検討するための思惟が起こってくるからである。c) また、まさしくその映像の自性を検討してい

(207a) SNS, VIII. 2. p88¹¹⁻²³.

(208) P. Vol. 109. No. 5535. Tshi 171a¹-203a³, D. No. 4033. Bi 318b¹-345a⁷.

和訳 野澤静證『大乘仏教瑜伽行の研究』, 長沢実導『瑜伽行思想と密教の研究』p373 以下

(209) Bhk III pp1²-3¹

(209a) SNS VIII 2. p88¹¹⁻²³

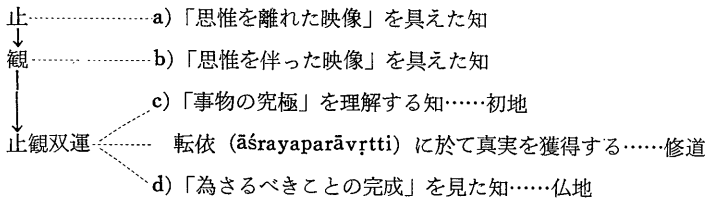
るヨーガ行者が、鏡の中にある自分の顔の映像を観察することによって、あるがままに一切法の自性を理解するからである。【ヨーガ行者が】「事物の究極」の特徴を具えた真如を貫徹するとき「事物の究極」を「初地」に於て理解するから、「事物の究極」として【瞑想の】対象と言われる。d) 従って、残りの「地」に於て、修道 (bhāvanāmārga) によって、薬草である不老長寿の霊薬を受用することから【優れた状態が得られる】ように、順序どおりに、より清浄な、さらに、最高に清浄な瞬間が生起するから、拠り所の転換 (āśrayaparāvṛtti) に於て、真実を【獲得する】。障害 (āvaraṇa) を断滅する特徴を有した為さるべきことの達成があるとき、「仏地」に於けるその智こそが「為さるべきことの完成」における【瞑想の】対象をもてるものであると言われる。

以上、このことによって何が説明されているのであるか。

「止観」の両者から全ての「事物の究極」の理解がある。また、その【理解】によって、障害の断滅を特徴とする「為さるべきことの完成」が獲得されるのである。また、そのことが、まさしく仏陀の性質 (buddhatva) である。従って、仏陀の性質の理解を求める者によって「止観」の両者が、実習されるべきである。一方、この両者を修習しない者にとっては「事物の究極」の理解はなく、「為さるべきことの完成」もない。^{...209)}

以上の記述に於て、知り得た事柄を図示すると以下ようになる。

図 II



「止観双運」は初地（見道）に於て達成され、従って「止観双運」の道とは見道初地以上の階位ということである。『瑜伽師地論』によっても、「止観双運」は、見道に於てである。⁽²¹⁰⁾

「止」「観」「止観双運」の修習と修行の階位との関係を、さらに理解すべく Kamalaśīla の「信解行地」及び「止観双運」の道、「見道」に対する説明を以下に検討する。

IV. 信解行地と見道——唯心、無二知の克服と一切法無自性の直観——

Bhk I で『楞伽經』X-256, 257, 258 を基盤に「外界の事物の否定→唯心→無二知→中観の真理」への瞑想の階梯を解説した後、⁽²¹¹⁾

以上のように、この順序どおりに瞑想しなさい。またその場合、昏沈と掉挙などを起こした^{(212)...}

(210) 関口真大編『止観の研究』所収、勝又俊教「瑜伽師地論における止観」p937.¹⁰

(211) Bhk I pp.520⁷-528⁶, この部分の研究については、第一部、注(39)参照。

(212) Bhk I pp529²²-530⁵

evam anena kramena tattvaṃ bhāṇayet / tatra ca layauddhatyādin vyutthitān pūrvavat

場合は、以前の如く【正知 (saṃprajanya) 等の八断行によって】^(212a) 静めなさい。一方、一切法の無自性を【瞑想の】対象としているときに (sarvadharmāṇiṣṣvabhāvatāḷambane) 惛沈と掉挙などを離れた、また意志的に働きかけない (anabhisamāskāra) ことによって起こされた智が存在するとき、「止観双運」した道 (mārga) が達成される。その場合【その止観双運した道の達成が】可能となるまで、それまで (yāvat śaknoti tāvat) 確信 (adhimukti) ^{…212)} によって、信解行地 (adhimuktīcāryābhūmi) にあって、瞑想しなさい。

アンダーラインの読みが支持され、「止観双運した道」とは見道初地以上であることは、図Ⅱからも確認されよう。したがって「信解行地」では、「止観双運の道」——見道初地——の前段階、「観」を修習する位であると理解される。さらに「観」の修習は、Ⅱで吟味した通り、(1) 人無我の修習 (2) 法無我の修習 (3) 唯心の修習 (4) 形象は虚偽であるから、心も真実 (satya) ではあり得ないことを悟る、段階であるから、各々「信解行地」の(1)煖、(2)頂、(3)忍、(4)世第一法に一致すると筆者は考えている。なぜなら以下に見るように Kamalaśīla は、「信解行地」を「一切法無我の修習」の過程と位置付けているからである。そして(5)「止観双運の道」見道初地に於て、「一切法無自性」を直観する明瞭な知が生ずることを記しているからである。

Kamalaśīla の修道体系を菩薩道の階位との関係から吟味することが、彼の修道論の組織の理解に資すると思われるので、この点を検証する。

^(214…) 以上のように、この順序どおりに、智慧と方便を常に尊重して、長い時間の瞑想 (abhyāsa) によって、修習している菩薩にとっては、十二の段階の区分がある。それらの段階は、より一増優れた功德へと向って行く目的で、諸地 (bhūmi) として設定される。「信解行地」から「仏地」に到るまでである。その場合、人法二無我の真実 (pudgaladharmanairātmyatattva) を直観しはしないが、より確かな信解が、魔などによっても断ち切られないばかりか、信解によって真理を修習せしめるとき【その菩薩には】確かな信解から「信解行地」が確定せしめられる。この「地」にある菩薩は、凡夫 (prthagjana) ではあるが、あらゆる凡夫 (bāla) の災いを超越しており、数えきれない三昧と陀羅尼と解脱と神通などの功德を具えている者であると『聖宝雲經』に説かれている。

^(214a…) また、その【信解行地】には、(1)弱々しい、(2)中位、(3)それを越えた、(4)より超越した、

praśamayet / yadā tu sarvadharmāṇiṣṣvabhāvatāḷambane ca layauddhatyādirahitam anabhisamāskāreṇa pravṛttaṁ jñānaṁ bhavati, tadā śamathavipaśyanāyuganaddhāvāhī mārgo niṣpanno bhavati / tadā yāvat śaknoti tāvad adhimuktībalenādhimuktīcāryābhūmau sthito bhāvayet /

(212a) Bhk I p518⁸⁻⁸

(213) 「可能である限り」と読まず、「可能となるまで」と読む。この yāvat …… tāvat の理解の仕方に關しては、J. S. SPEIJER : Sanskrit Syntax pp367-368. § 476. 辻直四郎著『サンスクリット文法』p261, 5.b. この yāvat śaknoti tāvat をそう読み、そう理解しなければならないことは、注(217)の「信解行地」「見道初地」についての記述内容からも支持されよう。

(214) Bhk I pp. 533⁷-535⁷ cf. 注 (207),

(214a) 信解行地の四種の順決択分、各々の内容である。Haribhadra も AAPV, pp63²³-64⁹ に同主旨の事柄を言明している。この信解行地(1)~(4)と(5)見道初地に相当するのが先に示した Bhk II [注 (207)] と Bhk III [注(206)]及び Bhk I [注(211)] であると考えられる。
cf, 第一部, 注(38e) 後半。

四種の段階によって四種の「順位摂分」が確定される。というのは、一切法無我を修習しつつある人に、^(214b)(1)いくらかの明瞭な知の光が存在するとき、「煖」と呼ばれる順決摂分である。また、その場合、彼は、大乘の光が獲得された三昧を具えていると言われる。⁽²⁾一方、その知の光が、中位の明瞭さを具えている場合、「頂」と呼ばれる順決摂分である。また、三昧は輝きを増した光を具えていると言われる。⁽³⁾一方、より明瞭な外界の対象が顕現しない知の光 (bāhyārthānābhāsajñānāloka) が生起するとき、唯識 (vijñaptimātra) の段階にあるから、「忍」と呼ばれる順決摂分である。また【彼の】三昧は、【真実の】一部分に入ったものと言われる。所取の形象 (grāhyākāra) が認識されない状態に入っているからである。⁽⁴⁾一方、所取能取の形象 (grāhyagrāhakākāra) を離れた無二知が顕現するとき、「世第一法」と呼ばれる順決摂分である。また、彼の三昧は、無間であると言われる。その【三昧の】直後にこそ、真実に入るからである。この段階までが「信解行地」である。^{…214a)}

一方、その他の、まとめて十一の支分で完結される諸地が設定される。そのうち、⁽⁵⁾最初に、人・法二無我の真実を理解する支分を充足せしめる「初地」が設定される。というのは、「世第一法」と間断なく、より卓越した、超世間的な、あらゆる戲論を離れた、一切法無自性を直観する非常に明瞭な知が生ずる。その時、菩薩は完全な確定に入ることによって「見道」(darśanamārga) が起こってくるから「初地」に入るのである。まさしくそれ故に、この地に於て、初めて、未だ理解されていなかった真実を理解するから、菩薩は歓喜するのである。従って、これが歓喜地といわれる。またこの【地】で、見解についての捨て去られるべき 112 の煩惱が捨てられる。一方、残りの諸地は、修道 (bhāvanāmārga) を本質とする。それらの【諸地】で修習によって捨て去られるべき三界の 16 煩惱が捨てられる。また、この【初】地で、菩薩には、法界の完全な知識が目覚める故、自己の利益に対しての如くに、他者の利益に対して専念するから、布施波羅蜜が、この上無いものとなる。また、この菩薩は真実 (tattva) の近くにいても、微細な過失が犯された場合に、智 (saṃprajanya) の展開が起り得ない間は、初地【の菩薩】である。^{…214)}

以下 Kamalaśīla は継続して「修道」「仏地」を解説する。上の記述から「信解行地」及び「見道初地」について知り得たことは、一切法無我の修習について、(1)煖位……いくらかの明瞭な知の光が存在する。(2)頂位……中位の明瞭さを具えた知の光が存在する。(3)忍位……唯識の段階にあって、所取の形象が認識されない状態。(4)世第一法位……所取・能取の形象を離れた無二知が顕現する。(5)見道初地……あらゆる戲論を離れた一切法無自性を直観する知が生起する。(1)煖位、(2)頂位については判然としない面もあるが、一切法無我の修習についての下位から上位への過程を述べる点からしても、Kamalaśīla は、(1)煖位を人無我の、(2)頂立を法無我の、修習と超越に同定させているものと理解して間違いないと思われる。その理由は、(3)忍

(214b) チベット訳では「外界の対象を破するに」(phyi rol gyi don rnam par 'jig pa na) [D39a⁷, p42a⁸] とある。

位、(4)世第一法、(5)見道に於ては、唯心→所取・能取を離れた無二知→一切法無自性のプロセスを明確に述べている。また、この「信解行地」及び「見道」に於ける一切法無我の修習の過程は、Kamalaśīla が Bhk II ⁽²¹⁵⁾ 及び III ⁽²¹⁶⁾ で詳述している「観」の修習過程及び「止観双運の道」見道との五段階、すなわち、(1)人無我の修習、(2)法無我の修習、(3)唯心の修習、(4)形象は虚偽であるから、心も真実 (satya) ではあり得ないことを理解する、(5)一切法無自性を悟る、階位にそれぞれ比定出来ると思われる、からである。でなければ、一切法無我の「観」の修習過程及び「止観双運の道」が修道位——資糧位、加行位 [信解行地]、見道、修道、仏地の上に位置付けることが出来ず、遊離したものとなる。したがって、Kamalaśīla は、「止」「観」「止観双運の道」を修道位の上に位置付け、とりわけ「観」の修習を一切法無我の修習の過程とし、「信解行地」に位置付け、そして「止観双運の道」を見道初地に配し、一切法無自性を直観する階位としたのである。Kamalaśīla にあっては、修道位——五道とは、「止」「観」及び「止観双運」の修習の過程なのである。以上の総括として図 I、II をも考慮して図 III を作成するならば、次頁のものとなる。

Bhk I における『楞伽經』X-256, 257, 258 の解説を通じ Kamalaśīla が述べているものは Bhk II と III における「観」の修習は、一切法無我の修習過程つまり信解行地に、そして一切法無自性を直観する階位は、見道に一到することを見てきた。Bhk にあっては、慈悲によって菩提心を起こし、方便と智慧に摂せられる菩薩道の実習過程を体系付け、そのうち、聞、思、修からなる智慧の実習で、「修」(bhāvanā) に「止」、「観」を配し、さらに「止観双運」

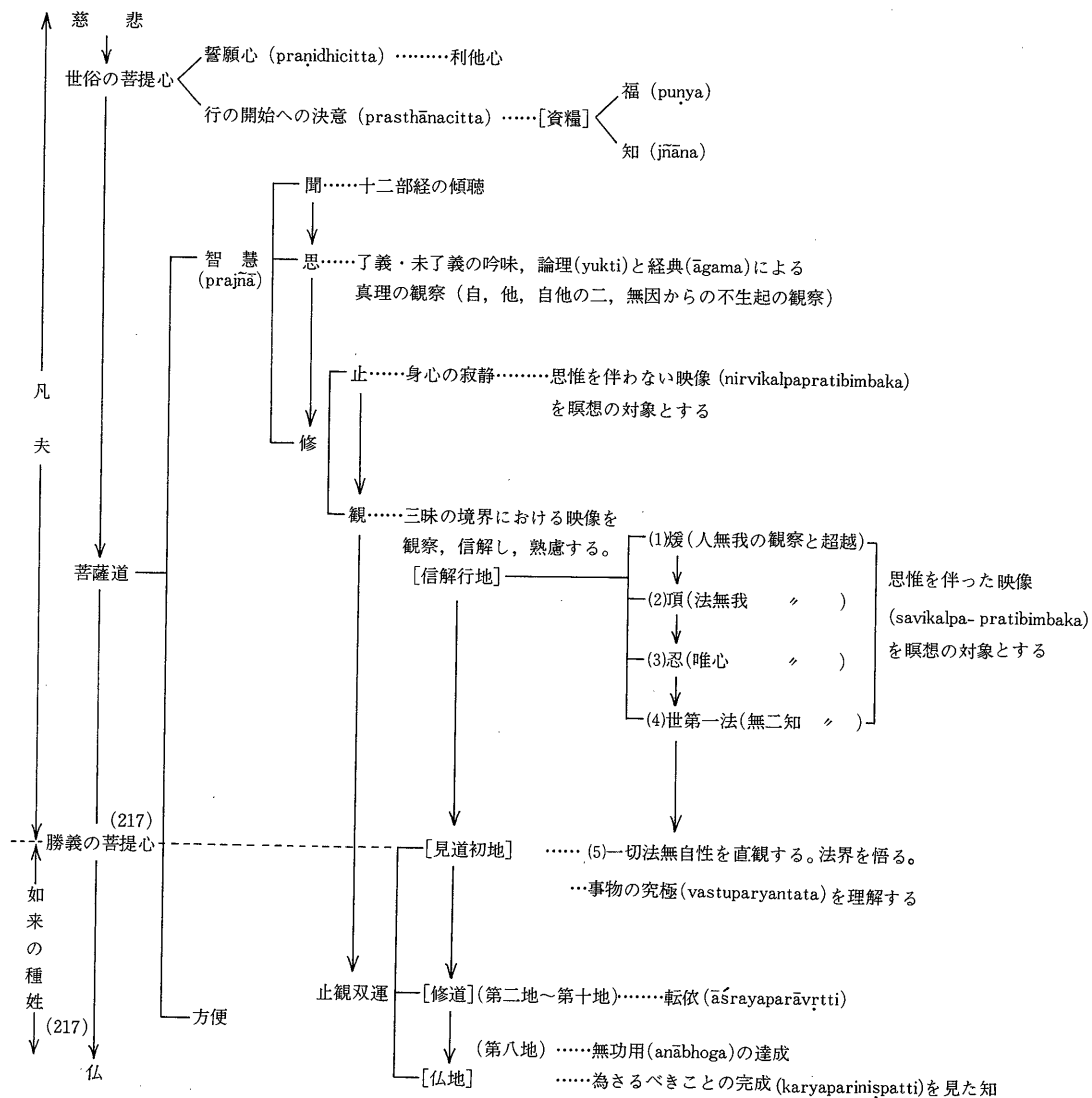
(215) 注 (207)

(216) 注 (206)

(217) 見道初地、修道の内容について、詳しい記述が Bhk II. D54b⁵-55a⁵, P59b⁷-60a⁸ に見出される。

彼が、そのように、慈悲と方便と菩提心を常に尊重し長い間、修習するならば順次に極めて清浄な心の相続の刹那が生じて成熟するから、摩擦された薪の火のように、真実の対象 (bhūtārtha) に対して修習が究極に達してから、あらゆる概念知の幻覚を離れた、戯論のない非常に明瞭な法界を認識する、汚れ無き、安定した場所であって風の無い所に置かれた灯火のように不動な、出世間の知は、計り知れないものとなる。見道に摂せられる一切法無我の真理を直観すること、すなわち、勝義の菩提心を本性とするものが生起する。その「勝義の菩提心を本性とするもの」が生じると、事物の究極 (vastuparyanta) を「瞑想の」対象とすることに入り、如来の種姓に生まれ、菩提心に過失のない状態となり、世間の生存状態 (gati) から退いていて、菩薩にとって法性と法界が認識される状態にあり、菩薩の初地が獲得される。というその多くの優れた点を『十地經』などによって理解しなければならない。これが真実を「瞑想の」対象とする禪定である。『楞伽經』に次のように説かれている。これが、諸菩薩にとって戯論無きこと、すなわち、無分別性 (nirvikalpatva) に入ることである。信解行地 (adhimuktīcaryābhūmi) へは確信 (adhimukti) によって入ることが確定されるが、意志的活動 (abhisamkāra) によって入るのではない。その知が生起したなら「初地を」現前している。そのように初地に入ったその人は、その後、修道 (bhāvanāmārga) で、出世間とその後、獲得された知の二者によって、智慧と方便を修習することによって、順次に修習によって捨て去られるべき (heya) 積集した、微細なものよりさらに微細な障害 (āvaraṇa) を清めるから、また特殊なより上の上の功德を獲得するから、より上の諸「地」を清浄にすることによって、如来の知に至るまでに入って、一切智者性 (sarvajñatā) の大海に入って、為すべきことの達成 (kāryaparinīṣṭi) を「瞑想の」対象とすることをも獲得する。このように、順次に心の相続が清浄になると『楞伽經』にも説かれた。

図Ⅲ. Kamalaśīla の修道論の構造



の道を設定している。この菩薩道の組織が、五道と対応していることを見過ごしてはならず、とりわけ、「観」の修習が「信解行地」に、「止観双運の道」が見道、修道、仏地に同定させられることは注意されなければならない。なぜなら、Kamalaśīla が哲学と瞑想の一致を体系付けるに成功していると言い得る根拠がそこにあるからである。では Kamalaśīla は、このアイデアをどこから得たのであろうか。そのアイデアが、『楞伽經』X-256, 257, 258 の読み変えも含め、諸哲学の観察と超越の次第を経て、一切法無自性へと到らしめる彼の修道論の体系を樹立する契機となった可能性も考えられなくはない。

Kamalaśīla と唯識派の修道論

先に「信解行地」における四種の順決択分及び見道初地、修道、仏位に至る過程を Bhk の著述に従ってみてきた。それは、Bhk I のみならずⅡ、Ⅲの機軸をなし、順次、修習の階梯に従って、「一切法無自性」へと、観察、超越して行く Kamalaśīla の修道論の体系である。しかしながら、この修道論の体系の全てが、彼の独創からなるものではなく、その骨格が、すでに『大乘莊嚴經論』第六「⁽²¹⁸⁾真實品」に表明されていることを知るのである。その加行道の四善根位の内容と先に示した Bhk I の四種の順決択分とを対比すれば、極めて酷似している。その『莊嚴經論』の五道 (pañcamārga) の根本構造を、早島理先生は「入無相方便相——⁽²¹⁹⁾法界直証——⁽²²⁰⁾十地」⁽²²¹⁾として示された。その根本構造が Kamalaśīla の修道論についても当てはまることは、Bhk I の「信解行地」「見道初地」「修道」についての言明及び Bhk II の「⁽²²¹⁾観」(vipaśyanā) の修習としての、(1)人無我、(2)法無我、(3)唯心、(4)無二知、の観察と超越、そして、(5)一切法無自性の直観への次第の言及と照合すれば明らかである。さらには、Bhk I で「九種心住」に言及し、「それらの語句の意味は、以前の師達や Maitreya によって説明されている⁽²²²⁾」と記しているように、Kamalaśīla にとり、修道論の体系を樹立した背景に、瑜伽行唯識学派の修道論から与えられた影響を看過することは出来ない。

唯識派、殊に『解深密經』や『莊嚴經論』の修道論を踏襲し、さらに唯識説を超越する次第として、(5)「一切法無自性の直観」を見道初地に、(6)「無功用による無二知の無我の直観」を修道に配していることが知られる。

V. Kamalaśīla の Bodhicittabhāvanā——彼の修道論と『大日經』住心品及び Guhyasamājatantra——

(218) 早島理「*Mhāyānasūtrālamkāra* における菩薩行の構造——第Ⅵ章 tattva を中心にして——」印度学仏教学研究 XX I—2 p(82) 及び注 14)

(219) 同著者「瑜伽行唯識学派における入無相方便相の思想」前掲書 XX II—2 p(116)、及び『講座・大乘仏教 8—唯識思想』所収、同著者「V 唯識の実践」pp152-3.

(220) 注 (214)

(221) 注 (207)

(222) Bhk I. pp517¹³—518³

Kamalaśīla は、唯識派の哲学と修道論の踏襲、克服を通じ「一切法無自性」へと導く彼自身の修道論を組織したことが知られたが、しかしながら、Kamalaśīla は、唯識派の哲学と修道論のみに負っているのではない。このことを証明するために、Kamalaśīla の修道論の核心をなす、(1)人無我、(2)法無我、(3)唯心、(4)所取能取の形象を離れた無二知、(5)一切法無自性の直観へと到る五段階の観察と超越の次第と『大日経』住心品及び *Guhyasamājatantra* との関係を以下に示そう。ここで『大日経』や *Guhyasamājatantra* を挙げることは、唐突の嫌いがあるだろうが、実はそうではない。周知の如く、Kamalaśīla は、*Bhāvanākrama* を著述するに『大日経』の「三句」を引用し、その著作の上に、基調として反映させていることが知られている。いわゆる、悲 (*karuṇā*)、菩提心 (*bodhicitta*)、方便 (*upāya*) を基盤に菩薩道の樹立を目指すものである。Kamalaśīla が『大日経』から得た指針は、*Bhāvanākrama* における「三句」の法門のみに限らない。

Kamalaśīla には、これまであまり注目されたことのない著作ではあるが、*Bodhicittabhāvanā* (菩提心の修習) という小品が、D. No. 3913, C. *dbu ma* Vol. 31 (ki) ff 16b³-19a⁸. にある。チベット訳者は Dharmapālabhadra であり、また漢訳『菩提心観釈』(訳者、法天)に相当するものであるが、漢訳には原著者名が記されていない、また、チベット大蔵経中 P. N. 版には存在しない点で、Kamalaśīla の真作か否か、疑問の余地がないわけではない。しかしながら、現時点では、確実な反証も知られないので、Kamalaśīla の手によるものと考え、紹介する。

この「書」は、そのタイトルが示す如く、「菩提心の追求」を中心課題とし、先の、(1)人無我、(2)法無我、(3)唯心、(4)無二知、(5)一切法無我の直観への観察と超越の過程を「菩提心の修習」として組織立てるものである。

その冒頭で、「世尊は、一切法は、心によって成り立っていると説いている」と表明し、次の *Guhyasamājatantra* に見出される五種の観察と超越の次第を根本構造としている。

〈心の本性は〉

(1)あらゆる実在性を離れている。

(2)蘊、界、処【は自性を離れているから】

(3)【心には】所取【は存在しない】能取【も存在しない】〈唯心の観察と克服〉

(4)法は無我であり、平等である故、自心は本来不生である。

(5)〈一切法は〉空性を本性としている。

(223) 長沢実導著『瑜伽行思想と密教の研究』所収『大日経』住心品の三句の仏教学的解釈, p566, 572.

(224) BhK I. p506¹⁹⁻²¹

(224a) 大正 No. 1663. Vol. 32. pp562-3.

(225) BCB, D16b³⁻⁴

(226) *sarvabhāvavigatam skandhadhātūvāyatanagrāhyagrāhakavarjitam / dharmanairātmyasamatayā svacittam ādyanutpannam śūnyatābhāvam* / 高野山大学論叢 Vol. X. Yūkei Matsunaga The *Guhyasamāja-tantra* : A New Critical Edition, p10³⁻⁴

(227) BCB, D16b⁴⁻⁵

[] は Kamalaśīla の解説, < > は筆者の補ったもの。

さらに, Kamalaśīla の解説によれば, それらは, 各々, (1)人無我, (2)法無我, (3)心は所取能取から離脱していること, (4)一切法は離性である。その心も離性の特徴とするものである。(5)空とは虚空である。その心も虚空と等しい。その自性が, 菩提である。という五種の観察と超越の過程として意義付けられていることを知るのである。

この Kamalaśīla の *Bodhicittabhāvanā* に先立って Jñānagarbha は *Yogabhāvanāmārga*⁽²²⁸⁾ [D. No. 3909, P. No. 5305] を著わしている。その構成は, Kamalaśīla の *Bodhicittabhāvanā* と同様なものであり, 先に示した五段階によって「菩提心」を観察し, 一切法無自性への悟入を述べるものである。Jñānagarbha のこの書を研究された長沢実導博士は, その五段階が, *Guhyasamājatantra* からのものであることや『大日経』住心品の三句の引用等を指摘され⁽²²⁹⁾ た。これと同様なことが, 上に紹介した Kamalaśīla の *Bodhicittabhāvanā* についても言い得るのである。Kamalaśīla と『大日経』住心品や *Guhyasamājatantra* との関係を注記し, 訳を示すことは他日に譲るが, その大綱は上にも示した如く, 菩提心の修習を五段階からなる観察と超越の過程として組織立て, 心=虚空=菩提へと結論して行く。その記述に『大日経』住心品と一到する部分も少くない。取り分け, 秘密主 (Guhyapati) に対して, 心の本性を解説する箇所及び心と虚空と菩提と等しいと述べる点, また菩提心, 大悲, 方便を菩薩道の根底とする点, 等かなりの一到を見出し得る。⁽²³⁰⁾⁽²³¹⁾⁽²³²⁾

以上のような, *Guhyasamājatantra* のみならず, 『大日経』住心品とも関係が考えられる五段階による諸哲学の観察と超越の過程を, Kamalaśīla は『大日経』住心品の三句を引用する *Bhāvanākrama* を草する時点でも知っていたであろう。*Bhāvanākrama* と *Bodhicittabhāvanā* の何れが, 著作順序として先行するかは, 今, 決定し得ないが, 何れにせよ, 両書を草するにつき, 『大日経』住心品への理解はあったであろう。この Kamalaśīla と, 『大日経』や *Guhyasamājatantra* との結び付きの契機として Jñānagarbha の *Yogabhāvanāmārga* が媒介となった可能性も考えられるが, Kamalaśīla が, 修習の階梯を体系化するについて, 特に, 深くその基調に反映していると思われるものに, 次の三点を挙げることが出来よう。

1. 唯識派, 取り分け, 『大乘莊嚴論』第六「真実品」等に述べられる加行道の四善根位における観察と超越の次第

(228) この書が, 確かに, *Satyadvayavibhāgakārikā*, -*vṛtti* を著わした Jñānagarbha と同一人物の手によるものか, 否かの批判的考証がなされなければならないところであるが, 現時点では, その同じ Jñānagarbha によるものであると考えておく。この問題を指摘されたのは, 松本史朗「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』第5号, p113¹⁴⁻¹⁵。

(229) 長沢実導, 前掲書所収『瑜伽修習道』の研究 p138 注(1)(5)(6)(7)。

(230) BCB, D18a^{3-b5}, 『大日経』住心品の自心の構造については, 『講座・大乘仏教1——大乘仏教とは何か』所収, 津田真一「VII 大乘仏教と密教」pp282-285。

(231) BCB, D18b³⁻⁶

(232) 同, D18b^{6-19a2}

2. Jñānagarbha の *Yogabhāvanāmārga* における五種の観察と超越の過程

3. 『大日経』住心品や *Guhyasamājatantra* の五種の観察と超越の過程

このように Kamalaśīla の修道論の形成に関し、その典拠の可能性として次の指摘ができる。信解行地 (1)煖 (2)頂 (3)忍 (4)世第一法位という修習の階梯に於て、(1)人無我、(2)法無我、(3)唯心、(4)無二知の観察と超越を遂行する図式からは、唯識派、殊に、1. に示した『大乘莊嚴經論』の四種の順決択分との関係が知られるし、さらに(5)見道初地に於て一切法無自性を直観する、という五段階の図式からは『大日経』住心品や *Guhyasamājatantra* との結び付きが、具体的に知られるのである。

<1985. 9. 3>

本稿は昭和60年度文部省科学研究費（奨励研究(A)）による研究成果の一部である。